Symbolæ
Facultatis Litterarum et Philosophiæ Lovaniensis



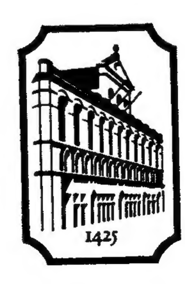
SERIES A VOL. 1

SYMBOLÆ, a collection of studies by
members of the Faculty of Philosophy and Letters at
the 'Katholieke Universiteit Leuven' (Louvain, Belgium), are the direct continuation of
Werken op het gebied van de Geschiedenis en de Filologie (Fifth Series: 1967-1972),
which formed part of the *Recueil de Travaux (d'Histoire et de Philologie)*, initiated 1890.

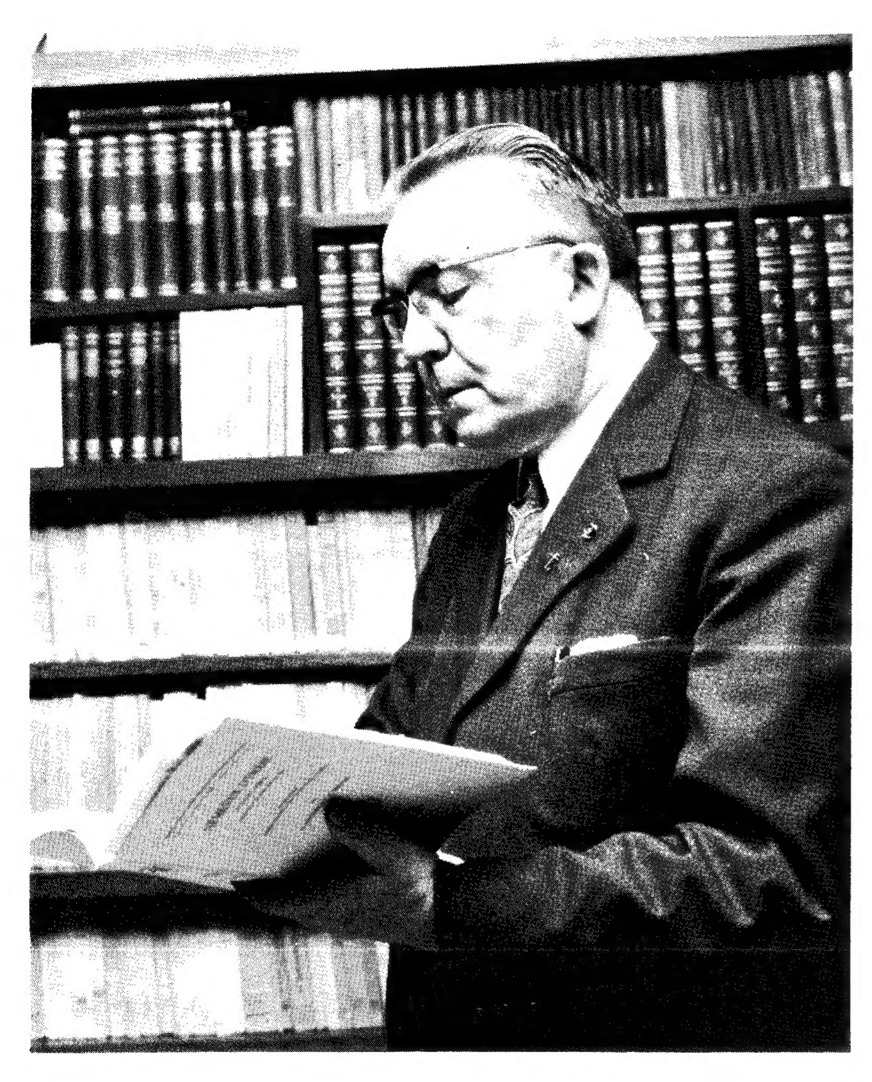
IMAGES OF MAN
in Ancient and Medieval Thought

Studia
GERARDO VERBEKE
ab amicis et collegis dicata

Edenda curaverunt
discipuli eius Lovanienses
F. Bossier, F. De Wachter, J. IJsewijn, G. Maertens,
W. Vanhamel, D. Verhelst, A. Welkenhuysen,
praeside C. Laga.



Leuven University Press
1976



G. Verbeke

R.A.D.

GERARDO VERBEKE

VNIVERSITATIS LOVANIENSIS PROFESSORI
VNIONIS ACADEMICAE INTERNATIONALIS PROPRAESIDI

OB FELICITER COMPLETVM ANNVM
QVINTVM ET SEXAGESIMVM

STVDIA HAEC
VARIAM APVD AVCTORES ANTIQVAE ET MEDIAE AETATIS
HOMINIS IMAGINEM
ILLVSTRANTIA

COLLEGAE ATQVE AMICI
E PLVRIMIS TERRARVM NATIONIBVS ET LINGVIS
CONCORDI OBTVLERVNT GRATVLATIONI

FAVTORIBVS
H. IOANNE DROSSAART LULOFS AMSTELODAMENSI
TVLLIO GREGORY ROMANO
SVSANNA MANSION LOVANIENSI
PAVLO MORAVX BEROLINENSI

Contents

Ten geleide

Het redactiecomité van dit huldeboek, aan Prof. Gérard Verbeke bij zijn vijfenzestigste verjaardag aangeboden, heeft me als President van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte de eer gedaan me te verzoeken dit werk aan de lezer voor te stellen. Deze gelegenheid kan ik met des temeer genoegen te baat nemen, daar ikzelf in mijn universitaire loopbaan, en aldus in mijn levensweg, hem enorm veel verschuldigd ben. De samenstellers hebben me om geen wetenschappelijke bijdrage willen verzoeken, omdat ze wisten dat de opdrachten die me aan de Universiteit de laatste jaren werden toegewezen, me verhinderd hebben de weg verder op te gaan die aanvankelijk door mijn leermeester Prof. G. Verbeke was voorafgetekend. De erkentelijkheid die ik op deze manier niet waardig kon te kennen geven, mag ik nu meteen langs deze weg betonen. Hij was niet enkel de eerste hoogleraar die ik als jong student mocht ontmoeten en aanspreken, maar ook de professor die mij, zoals vele anderen, voor het eerst heeft weten te bezielen voor de wijsbegeerte. Voor mij, toen student in de klassieke, werd een wereld geopend, die in de titel van dit huldeboek tot uiting komt: de menselijke rijkdom van onze historische cultuur waarderen en op wetenschappelijke wijze benaderen.

Het was aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte dat door Mgr. A. Mansion de grondslagen werden gelegd van een exact onderzoek der Antieke Wijsbegeerte. In deze school werd Prof. Verbeke, na enkele jaren studies in de klassieke filologie, gevormd en later als hoogleraar met onderwijs en onderzoek belast. Deze traditie is hij niet alleen trouw gebleven, hij heeft ze met zijn talent ontwikkeld en verder uitgedragen. Zijn vele initiatieven op wetenschappelijk gebied zijn daarvan een bewijs. Het Instituut dat fier kan zijn hem tot zijn leden te mogen rekenen, wil hiermede ook de passende erkentelijkheid betuigen.

Prof. Verbeke staat in de traditie der 'Humanities'. Dit wil meteen de titel van het huldeboek weergeven. Vooraanstaande geleerden van over de gehele wereld hebben een bijdrage geleverd met een studie die betrekking heeft op een van de vele domeinen waar ook hun collega en vriend werkzaam is geweest: gaande van de wijsbegeerte

der Griekse Oudheid, over de Arabische wereld tot onze Middeleeuwen. Het zijn thematische onderzoekingen, synthetische studies of filologisch verantwoorde tekstuitgaven; maar dominant is de belangstelling voor het mensbeeld. Immers historisch onderzoek is een werk over mensen en voor mensen. De wetenschap van een tekst is slechts volkomen zinvol als ze meer is dan de studie van de materie waarin een menselijke geest is neergelegd. Zo vragen filosofische teksten voor een adekwaat begrip om filosofische aanpak en inzicht. Grote filosofen zijn 'men for all seasons', en een beoefenaar van de wetenschap, verantwoordelijk tegenover de eigen cultuur, moet dit geestelijk patrimonium vruchtbaar weten te maken. Maar tegelijk vergt de eerbied voor de tekst de strenge discipline van de exacte methode: zin voor taalkundige nuances, geduldige bronnenstudie, bescheiden tekstanalyse, moeizaam handschriftelijk onderzoek zijn de prijs die de trouw aan de traditie weet te betalen. Deze eisen heeft Prof. Verbeke zichzelf gesteld en hij wist de kwaliteiten van de historicus-filoloog en van de filosoof in zich te verenigen. Hij was een man van 'wijsbegeerte' en 'letteren'.

Met reden heeft de Faculteit Wijsbegeerte en Letteren deze publicatie in haar reeks willen opnemen: want niet alleen heeft de gehuldigde vele van zijn krachten besteed aan het bestuur van deze instelling, maar zijn zorg was er op gericht in de Faculteit dit wetenschapsideaal levendig te houden. Trouwens de dank die de samenstellers aan de Faculteit om deze steun willen betuigen, zal niet ijdel zijn: de kwaliteit van de bijdragen en de faam der medewerkers aan dit volume zullen deze reeks van de Faculteit beslist sieren.

Urbain Dhondt,
Voorzitter van het
Hoger Instituut Wijsbegeerte

Gerard Verbeke
Notice bio-bibliographique

WILLY VANHAMEL

Né à Waregem (Belgique) le 15 juillet 1910.
Ordonné prêtre le 28 avril 1935.
Études à l'Université Catholique de Louvain: Licencié en Philosophie et Lettres (1942), Docteur en Philosophie (1942), Maître agrégé en Philosophie (1945).
Enseigne à l'Université de Louvain depuis 1942: chargé de cours en 1945; professeur en 1946. Son enseignement se rapporte à la métaphysique, à l'histoire de la philosophie ancienne et médiévale et aux rapports entre la philosophie grecque et le christianisme.

1948-1966: Président du Séminaire Léon XIII.
1958: élu membre de la 'Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België'.
1965: élu Président de l'Institut d'Études Médiévales (K.U.L.).
1968: élu Vice-Président de l'Union Académique Internationale (Session de Bucarest).
1968-1972: Doyen de la Faculté de Philosophie et Lettres à l'Université de Louvain (K.U.L.).
1968-1969: Visiting Member of the Institute for Advanced Study, Princeton, N.J., U.S.A.
1969: Directeur de la classe des Lettres de la 'Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België'.
1971-1974: élu Président de l'Union Académique Internationale (Session d'Helsinki); Président de la Commission des Publications de la Fondation Universitaire de Belgique.
1972: Extern Examiner of the National University of Ireland.
1975: Docteur *honoris causa* de l''Università cattolica del Sacro Cuore' de Milan.

Co-fondateur des 'De Wulf-Mansioncentrum', 'Instituut voor Middeleeuwse Studies' et 'Centrum voor de studie van Antieke Cultuur en

Christendom'; Directeur de l'*Aristoteles Latinus*; Directeur du *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum*; membre du Comité de rédaction de l'*Aristoteles Semitico-latinus* et du *Catalogus Translationum et Commentariorum* (New York); membre de la Commission scientifique de 'Hellenic Society for Humanistic Studies'; Past-President de l'Union Académique Internationale; membre correspondant de la 'Mediaeval Academy of America'.

LIVRES

— *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin.* Louvain-Paris, 1945, 572 p.
— *Kleanthes van Assos.* Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, XI, 9. Brussel, 1949, 260 p.
— *Kardinaal Mercier en de priesteropleiding.* Bijdragen uitgegeven ter gelegenheid van de honderdste verjaring van de geboorte van Kardinaal Mercier (Werk uitgegeven in samenwerking met anderen). Leuven, 1951, 187 p.
— *Le Cardinal Mercier, fondateur de Séminaire.* Recueil publié à l'occasion du Centenaire de la naissance du Cardinal Mercier (Ouvrage publié en collaboration). Louvain, 1951, 175 p.
— *Thémistius: Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke.* Édition critique et étude sur l'utilisation du Commentaire dans l'œuvre de saint Thomas (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, I). Louvain-Paris, 1957, XCVII-322 p.; Leiden, 1973, 2e édition.
— *Het mysterie van de Hoop.* Brugge-Breda, 1959, 77 p.
— *Ammonius: Commentaire sur le 'Peri Hermeneias' d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke.* Édition critique et étude sur l'utilisation du Commentaire dans l'œuvre de saint Thomas (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, II). Louvain-Paris, 1961, CXX-516 p.
— *De Interpretatione vel Periermenias.* Ediderunt L. Minio-Paluello et G. Verbeke (Aristoteles Latinus, II, 1-2). Bruges-Paris, 1965, LXIX-128 p.

— *Jean Philopon: Commentaire sur le 'De Anima' d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke.* Édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon. (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, III). Louvain, 1966, CXX-170 p.
— *Avicenna Latinus: Liber de Anima IV-V.* Édition critique par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke. Louvain-Leiden, 1968, VIII-142*-334 p.
— *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy.* (Proceedings of the International Conference, Louvain, May 11-13, 1970). Edited by G. Verbeke and J. IJsewijn, Louvain-The Hague, 1972, XIV-245 p.
— *Avicenna Latinus: Liber de Anima I-II-III.* Édition critique par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke. Louvain-Leiden, 1972, 156*-472 p.
— *Némésius d'Emèse: De natura hominis. Traduction de Burgundio.* Édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke et J.R. Moncho. Leiden, 1975, CXXIV-260 p.

ARTICLES

— *S. Grégoire et la messe de S. Agathe.* Ephemerides Liturgicae, Analecta historico-ascetica, 52, 1938, p. 67-76.
— *De pneumaleer van de Oudere Stoïcijnen.* Tijdschr. voor Philos., 4, 1942, p. 437-488.
— *De diagnose van onzen tijd.* De Weg, 6, 2-3, 1944-45, p. 27-32, 59-66.
— *Deux ouvrages récents sur Aristote.* Rev. phil. de Louvain, 44, 1946, p. 547-561.
— *De wording van het wijsgeerig spiritualisme.* Tijdschr. voor Philos., 8, 1946, p. 3-26.
— *De wezensbepaling van het spiritueele.* Tijdschr. voor Philos., 8, 1946, p. 435-464.
— *Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?* Rev. phil. de Louvain, 44, 1946, p. 205-236.
— *Opvoeding tot vaderlandsliefde en burgerdeugd.* Nationaal Congres van den Nationalen Bond van het Vrij Middelbaar Onderwijs in België (29 en 30 april 1946), s.l., s.d., p. 60-76.

— *De rechten van den mensch.*
Dietsche Warande en Belfort, 1946, p. 209-223.
— *Les sources et la chronologie du commentaire de S. Thomas d'Aquin au De anima d'Aristote.*
Rev. phil. de Louvain, 45, 1947, p. 314-338.
— *Cultuur en Humaniora.*
Nova et Vetera, 26, 1947, p. 3-16.
— *De grenzen van de moderne mens.*
Streven, 14, 1946-1947, p. 769-784.
— *Leuvense toestanden.*
Onze Alma Mater, 4, 1947, p. 1-6.
— *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote.*
Rev. phil. de Louvain, 46, 1948, p. 137-160.
— *De menselijke beleving van de eindigheid.*
Tijdschr. voor Philos., 10, 1948, p. 447-468.
— *Het wezen der zedelijke verplichting.*
Handelingen van het twintigste Nederlands Philologen-Congres, 1-2 april 1948, Groningen, 1948, p. 99-100.
Die metaphysische Grundlage der Wahrheit.
Philosophische Vorträge und Diskussionen.
Bericht über den Mainzer Philosophen-Kongress 1948.
(Sonderheft 1 der Zeitschrift für philosophische Forschung, 1949).
— *L'évolution de la psychologie d'Aristote.*
Rev. phil. de Louvain, 46, 1948, p. 335-351.
— *L'expérience humaine de la finitude.*
Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (Amsterdam, August 11-18, 1948), Vol. 1, Amsterdam, 1949, p. 301-304.
— *Les idéals culturels de la Grèce.*
Rev. phil. de Louvain, 47, 1949, p. 377-386.
— *La date du Commentaire de S. Thomas sur l'Éthique à Nicomaque.*
Rev. phil. de Louvain, 47, 1949, p. 203-220.
— *Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas.*
Rev. phil. de Louvain, 47, 1949, p. 437-457.
— *Authenticité et chronologie des écrits de saint Thomas d'Aquin.*
Rev. phil. de Louvain, 48, 1950, p. 260-268.
— *L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique.*
Fontes Ambrosiani XXV, Miscellanea G. Galbiati, 1, Milan, 1951, p. 79-95.

— *Guillaume de Moerbeke, traducteur de Jean Philopon.*
Rev. phil. de Louvain, 49, 1951, p. 222-235.
— *Note sur la date du commentaire de saint Thomas au De Anima d'Aristote.*
Rev. phil. de Louvain, 50, 1952, p. 56-63.
— *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote.*
Rev. phil. de Louvain, 50, 1952, p. 90-102.
— *La doctrine de l'être dans la Métaphysique d'Aristote.*
Rev. phil. de Louvain, 50, 1952, p. 471-478.
— *Guillaume de Moerbeke, traducteur de Proclus.*
Rev. phil. de Louvain, 51, 1953, p. 349-373.
— *De ontwikkeling van het menselijk kennen volgens de H. Augustinus.*
Tijdschr. voor Philos., 15, 1953, p. 195-222.
— *Bedreigde waarden en hun bescherming.*
Rede uitgesproken in de Aula van de Universiteit te Nijmegen op dinsdag 11 mei 1954. Onze Alma Mater, 8, 1954, p. 7-13.
— *Spiritualité et immortalité de l'âme chez saint Augustin.*
Augustinus Magister. Congrès international augustinien (Paris, 21-24 sept. 1954), 1, Paris, 1954, p. 329-334.
— *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin.*
Augustiniana, 4, 1954, p. 495-515.
— *Guillaume de Moerbeke et sa méthode de traduction.*
Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi, 2, Florence, 1955, p. 781-800.
— *Thémistius et le 'De Unitate intellectus' de saint Thomas.*
Rev. phil. de Louvain, 53, 1955, p. 141-164.
— *Identiteit als menselijke beleving.*
Tijdschr. voor Philos., 17, 1955, p. 3-32.
— *L'œuvre scientifique de M. Mansion.*
Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion, Louvain, 1955, p. 11-44.
— *De mens en het menselijke.*
'Menselijke verhoudingen' I, uitgegeven door Prof. Dr. F. J. Th. Rutten e.a., Bussum, 1955, p. 78-88.
— *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste.*
Rev. phil. de Louvain, 53, 1955, p. 368-382.
— *De niet-katholieke opvattingen over de opvoeding.*
Nova et Vetera, 33, 1955-56, p. 61-80.

— *Les théories non catholiques sur l'éducation.*
Congrès de la Fédération Nationale de l'Enseignement Moyen Catholique, 10-11 avril 1956, s.l., s.d., p. 62-79.
— *Literatuur en levensbeschouwing.*
West-Vlaanderen, 5, 1956, p. 141-145.
— *De hedendaagse mens.*
West-Vlaanderen, 5, 1956, p. 295-297.
— *Max Wundt: Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles.*
Gnomon, 28, 1956, p. 229-231.
— *Ammonius et saint Thomas: Deux commentaires sur le Peri Hermeneias d'Aristote.*
Rev. phil. de Louvain, 54, 1956, p. 228-253.
— *Literatuur en levensbeschouwing.*
Literatuuronderwijs en Humaniora. Kath. Vlaamse Hogeschooluitbreiding, 50, Antwerpen, 1956, p. 5-19.
— *Apologia Philosophiae.*
Tijdschr. voor Philos., 19, 1957, p. 577-601.
— *Augustin et le Stoïcisme.*
Recherches augustiniennes, 1, Paris, 1958, p. 67-89.
— *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas.*
Rev. phil. de Louvain, 56, 1958, p. 5-34.
— *Bulletin de Littérature Aristotélicienne.*
Rev. phil. de Louvain, 56, 1958, p. 605-623.
— *Aristoteles, Augustinus, Cicero, Plotinus, Plutarchus van Chaeronea, Porphyrius, Posidonius, Pyrrho van Elis, Scepticisme, Seneca, Stoa, Theophrastus, Thomas van Aquino, e.a.*
Filosofisch Lexicon, Antwerpen-Amsterdam, 1958.
— *De mens: Lof van de Techniek. Bezinning op de mens.*
West-Vlaanderen, 7, 1958, p. 198-204.
— *De spiritualistische visie op de mens: Het mensenbeeld van Plato.*
Dietsche Warande en Belfort, 1958, p. 409-420.
— *De Priester en zijn nood aan God.*
Internationaal Congres Priester en Leek (Gent-Brussel, 2-4 mei 1958), Handelingen en Rapporten, p. 122-146.
— *L'unité de l'homme: Saint Thomas contre Averroès.*
Rev. phil. de Louvain, 58, 1960, p. 220-249.
— *Les éditions critiques de textes médiévaux.*
L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge (Actes du premier congrès international de philosophie médiévale, 28 août-4 sept. 1958), Louvain-Paris, 1960, p. 777-794.

— *Een onvoltooide commentaar van Thomas van Aquino (Peri Hermeneias).*
Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, XXII, 8, Brussel, 1960, 22 p.
— *Plutarch and the Development of Aristotle.*
Aristotle and Plato in the mid-fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957, Göteborg, 1960, p. 236-247.
— *Errores Philosophorum: Coëxistentie van waarheid en dwaling in de filosofische bezinning.*
Tijdschr. voor Philos., 23, 1961, p. 369-402.
— *Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote.*
Rev. phil. de Louvain, 59, 1961, p. 405-430.
— *Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote.*
Aristote et les problèmes de méthode (Aristote. Traductions et Études), Louvain-Paris, 1961, p. 107-129.
— *Het thema van het 'Verborgen leven' in het Griekse denken.*
Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, XXIV, 1, Brussel, 1962, 27 p.
— *Saint Thomas et le Stoïcisme.*
Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, I: Antike und Orient im Mittelalter, Berlin, 1962, p. 48-68.
— *Pensée et discernement chez saint Augustin: Quelques réflexions sur le sens du terme 'cogitare'.*
Recherches augustiniennes, 2, Paris, 1962, p. 59-80.
— *Plato in het Nederlands.*
Dietsche Warande en Belfort, 107, 1962, p. 742-747.
— *Une anthologie philosophique italienne.*
(en collaboration avec F. Van Steenberghen)
Rev. phil. de Louvain, 60, 1962, p. 608-621.
— *Thèmes de la morale aristotélicienne: A propos du commentaire des PP. Gauthier et Jolif sur l'Éthique à Nicomaque.*
Rev. phil. de Louvain, 61, 1963, p. 185-214.
— *De zin van het filosofisch gesprek bij Plato.*
Tijdschr. voor Filos., 25, 1963, p. 439-475.
— *De uitbouw van de Nederlandstalige faculteitsraden.*
Onze Alma Mater, 17, 1963, p. 3-11.

— *De kunst als dialoog.*
West-Vlaanderen, 12, 1963, p. 343-344, 412-413.
— *In Memoriam Monseigneur De Langhe.*
Onze Alma Mater, 18, 1964, p. 4-5.
— *Corpus Philosophorum Medii Aevi.*
Union Académique Internationale. Compte rendu de la 37e session annuelle du Comité (Vienne, 13-18 juin 1963), Bruxelles, 1963, p. 71-79.
— *Les Stoïciens et le sens de l'histoire.*
Association Guillaume Budé. Actes du VIIe Congrès, Aix-en-Provence, 1-6 avril 1963, Paris, 1964, p. 294-296.
— *Les Stoïciens et le progrès de l'histoire.*
Rev. phil. de Louvain, 62, 1964, p. 5-38.
— *Corpus Philosophorum Medii Aevi.*
Union Académique Internationale. Compte rendu de la 38e session annuelle du Comité (Bruxelles, 15-20 juin 1964), Bruxelles, 1964, p. 105-113.
— *Aristotle, Aristotelianism.*
The New Catholic Encyclopedia. Catholic University of America. Washington D.C.
— *Wilhelm von Moerbeke, Witelo.*
Lexikon für Theologie und Kirche, 10, Freiburg, 1965, p. 1196, 1140-1141.
— *Ethische Paideia in het latere Stoïcisme en het vroege christendom.*
Tijdschr. voor Filos., 27, 1965, p. 3-53.
— *Corpus Philosophorum Medii Aevi.*
Union Académique Internationale. Compte rendu de la 39e session annuelle du Comité (Paris, 15-19 juin 1965), Bruxelles, 1965, p. 71-78.
— *Recht en Gemeenschap volgens de Stoa.*
Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, XXVII, 3, Brussel, 1965, 24 p.
— *Nieuwe perspectieven voor de universitaire expansie.*
Onze Alma Mater, 19, 1965, p. 131-142.
— *Christian Faith and Philosophical Research.*
Studies, 55, 1966, p. 120-130.
— *Aux origines de la notion de 'loi naturelle'.*
La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III Congresso internazionale di filosofia medioevale (Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964), Milano, 1966, p. 164-173.

— *Les sources de la pensée médiévale.*
La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III Congresso internazionale di filosofia medioevale (Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964), Milano, 1966, p. 737-757.
— *Corpus Philosophorum Medii Aevi.*
Union Académique Internationale. Compte rendu de la 40e session annuelle du Comité (Bruxelles, 13-18 juin 1966), Bruxelles, 1966, p. 73-78.
— *Aristoteles, Aristotelisme, Carneades, Cleanthes, Chrysippus, Cynici, Cyrenaici, Democritus, Diogenes van Sinope.*
Woordenboek van de Oudheid, Roermond-Maaseik, 1965.
— *De Magistro Monseigneur Mansion.*
Onze Alma Mater, 21, 1967, p. 33-42.
— *Corpus Philosophorum Medii Aevi.*
Union Académique Internationale. Compte rendu de la 41e session annuelle du Comité (Oslo, 18-24 juin 1967), Bruxelles, 1967, p. 74-81.
— *La Notion de Propriété dans les Topiques.*
Aristotle on Dialectic: The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum, Oxford, 1968, p. 257-276.
— *Universiteit in evolutie en studiebegeleiding.*
Rondsel, 1, Studiebegeleiding, Leuven, 1968, p. 7-15.
— *Philosophy and Theology.*
New Themes in Christian Philosophy, Notre-Dame - London, 1968, p. 129-151.
— *Aristotélisme et Stoïcisme dans le 'De Fato' d'Alexandre d'Aphrodisias.*
Archiv für Geschichte der Philosophie, 50, 1968, p. 73-100.
— *Le 'De Anima' d'Avicenne.*
Rev. phil. de Louvain, 66, 1968, p. 619-629.
— *Catalogue des manuscrits alchimiques — Dictionnaire du latin médiéval — Corpus Philosophorum Medii Aevi.*
Union Académique Internationale. Compte rendu de la 42e session annuelle du Comité (Bucarest, 11-17 juin 1968), Bruxelles, 1968, p. 48-51, 53-61, 76-83.
— *Le chrétien et la philosophie.*
Mélanges à la mémoire de Charles De Koninck, Québec, 1968, p. 433-466.

— *Die Methoden metaphysischer Beweisführung bei Aristoteles.*
Metaphysik und Theologie des Aristoteles, Darmstadt, 1969, p. 436-460.
— *L'argument du Livre VII de la Physique: Une impasse philosophique.*
Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg. August 1966, Heidelberg, 1969, p. 250-267.
— *De idee Universiteit.*
Academische Tijdingen, 4, 2, 1969, p. 6-10.
— *Catalogue des manuscrits alchimiques — Corpus Philosophorum Medii Aevi.*
Union Académique Internationale. Compte rendu de la 43e session annuelle du Comité (Paris, 10-14 juin 1969), Bruxelles, 1969, p. 55-59, 81-91.
— *Arts libéraux et Morale d'après Saint Thomas.*
Arts libéraux et Philosophie au Moyen Age, Montréal-Paris, 1969, p. 653-661.
— *Les sources de la pensée médiévale: Antiquité et Moyen Âge.*
Arts libéraux et Philosophie au Moyen Âge, Montréal-Paris, 1969, p. 383-402.
— *Toespraak van de Bestuurder voor de Klasse der Letteren van de Koninklijke Vlaamse Academie.*
Jaarboek 1969. Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Brussel, 1969, p. 139-141.
— *L'immortalité de l'âme dans le 'De anima' d'Avicenne: Une synthèse de l'Aristotélisme et du Néoplatonisme.*
Pensamiento, 25, 1969, p. 271-290.
— *Toespraak bij het overlijden van Mgr. L. De Raeymaeker.*
Academische Tijdingen, 4, 6, 1970, p. 10-12.
— *In Memoriam Mgr. L. De Raeymaeker.*
Onze Alma Mater, 24, 1970, p. 67-71.
— *Jan Pauwels, Professor emeritus.*
Academische Tijdingen, 5, 2, 1970, p. 17.
— *Methode einer philosophischen Beweisführung: Die Unsterblichkeit der Seele.*
Miscellanea Mediaevalia, 7: Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters, Berlin, 1970, p. 23-49.
— *Catalogue des manuscrits alchimiques — Œuvres de Grotius — Corpus Philosophorum Medii Aevi — Catalogus Translationum et Commentariorum.*

Union Académique Internationale. Compte rendu de la 44e session annuelle du Comité (Bruxelles, 8-13 juin 1970), Bruxelles, 1970, p. 49-52, 53-54, 73-79, 82-83.
— *La critique des Idées dans l'Éthique Eudémienne.*
Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, 21-29 August 1969), Berlin, 1971, p. 135-156.
— *Inleiding uitgesproken bij de toekenning van het Eredoctoraat aan Prof. Dr. R. Wellek.*
Academische Tijdingen, 5, 4, 1971, p. 16-17.
— *Filosofie en Christendom in het mensbeeld van Nemesius van Emesa.*
Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, XXXIII, 1 (with an English Summary), Brussel, 1971. 34 p.
— *Inleiding uitgesproken bij de opening van de Leerstoel Vlaamse Leergangen.*
Onze Alma Mater, 25, 1971, p. 59-60.
— *Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote: Essai d'interprétation de l'Enn. 4. 7. 8⁵.*
Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan, The Hague, 1971, p. 194-222.
— *The Aristotelian Doctrine of Qualitative Change in 'Physics' VII, 3.*
Essays in Ancient Greek Philosophy, New York, 1971, p. 546-565.
— *Vernieuwde Studieprogramma's in de Faculteit van de Wijsbegeerte en de Letteren.*
Katholieke Universiteit Leuven, Afdeling Kortrijk, 1965-1970, p. 27-30.
— *In Memoriam Mgr. L. De Raeymaeker.*
Jaarboek 1970. Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Brussel, 1971, p. 338-344.
— *De polyvalentie van het wijsgerig onderzoek.*
Nieuwe methoden in de menswetenschappen. Handelingen van het 28e Vlaamse Filologencongres, Leuven, 1971, p. 9-17.
— *Nieuwe methoden in de Geschiedenis van de Wijsbegeerte.*
Nieuwe methoden in de menswetenschappen. Handelingen van het 28e Vlaamse Filologencongres, Leuven, 1971, p. 103-107.
— *Catalogue des manuscrits alchimiques — Œuvres de Grotius — Corpus Philosophorum Medii Aevi — Catalogus Translationum et com-*

mentariorum — Œuvres d'Erasme — Sources de la Philosophie de l'Art.
Union Académique Internationale. Compte rendu de la 45e session annuelle du Comité (Helsinki, 7-12 juin 1971), Bruxelles, 1971, p. 46-49, 65-75, 77-79, 97-99, 103.
— *Mythen sterven niet: Bezinning over de Griekse mythologie en het begin van het Westerse denken.*
Onze Alma Mater, 26, 1972, p. 135-152.
— *Le commentaire de Simplicius sur les Catégories.*
Rev. phil. de Louvain, 70, 1972, p. 279-282.
— *In Memoriam Monseigneur F.L.R. Sassen.*
Jaarboek 1971. Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Brussel, 1971, p. 422-425.
— *Science et herméneutique dans la pensée médiévale.*
Summaries Second International Humanistic Symposium (Athens-Delphi, Sept. 24-Oct. 2, 1972), Athens, 1972, p. 33-35.
— *Willem van Moerbeke.*
(en collaboration avec A. Pattin)
Nationaal Biografisch Woordenboek, 5, Brussel, 1972, p. 610-620.
— *Catalogue des Manuscrits Alchimiques — Corpus Philosophorum Medii Aevi — Commission des projets nouveaux.*
Union Académique Internationale. Compte rendu de la 46e session annuelle du Comité (Bruxelles, 12-17 juin 1972), Bruxelles, 1972, p. 53-56, 75-82, 133-134.
— *J.R. Moncho Pascual, La unidad de la vida moral según Aristóteles, Valencia 1972.*
Rev. phil. de Louvain, 71, 1973, p. 161-164.
— *Le statut ontologique du temps selon quelques penseurs grecs.*
Zetesis. Bijdragen op het gebied van de Klassieke Filologie, Filosofie, Byzantinistiek, Patrologie en Theologie, Antwerpen-Utrecht, 1973, p. 188-205.
— *Science et herméneutique dans la pensée médiévale.*
Second International Colloquium of the Hellenic Society for Humanistic Studies, II, 24, Athens, 1973, p. 130-148.
— *Maritain: filozofie van een kristen.*
Standaard der Letteren, 22 juni 1973.
Roger Fieuw: Herinneringen aan een vriend.
Eertijds, 5, 1973, p. 10-18.

— *Contribution on the Topic 'The Notion of Science in Theology'.*
Second International Colloquium of the Hellenic Society for Humanistic Studies, II, 24, Athens, 1973, p. 373-380.
— *Le stoïcisme, une philosophie sans frontières.*
Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, I: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik, 4, Berlin-New York, 1973, p. 3-42.
— *Peter Abelard and the Concept of Subjectivity.*
Mediaevalia Lovaniensia, Series I / Studia II, Leuven-The Hague, 1974, p. 1-11.
— *Gabriel Marcel: Op weg naar de 'Vlakte van de Waarheid'.*
Dietsche Warande en Belfort, 119, 1974, p. 212-220.
— *Fatalism and Freedom according to Nemesius and Thomas Aquinas.*
St. Thomas Aquinas. Commemorative Studies, 1, Toronto, 1974, p. 283-313.
— *Pneuma, Natürliches Gesetz.*
Historisches Wörterbuch der Philosophie, 3, p. 157-162, 523-531.
— *De mens als 'grens' volgens Aquinas.*
Tijdschr. voor Filos., 36, 1974, p. 195-231.
— *Philosophie et Séméiologie chez les Stoïciens.*
Études philosophiques présentées au Dr. Ibrahim Madkour, Gebo, 1974, p. 15-38.
— *Certitude et incertitude de la recherche philosophique selon Saint Thomas d'Aquin.*
Rivista di Filosofia neo-scolastica, 66, 1974, p. 740-757.
— *Aspects of the Medieval Animal Epic* (General Introduction).
Leuven-The Hague, 1975, p. 1-3.
— *Moral Behaviour and Time in Aristotle's Nicomachean Ethics.*
Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation, Assen, 1975, p. 78-90.
— *Het wetenschappelijk profiel van Willem van Moerbeke.*
Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe reeks, 38, 4, Amsterdam-Oxford, 1975, 30 p.
— *Gewissheit und Ungewissheit philosophischen Denkens nach Thomas von Aquin.*
Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg-München, 1975, p. 73-100.

— *Corpus Philosophorum Medii Aevi.*
Union Académique Internationale. Compte rendu de la 49e session annuelle du Comité (Munich, 15-21 juin 1975), Bruxelles, 1975, p. 62-71.

— *In memoriam Prof. Dr. Bernhard Geyer.*
Jaarboek 1974 van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Brussel, 1975, p. 408-411.

The Image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato

GEORGE B. KERFERD

The image of the wise man involves also the image of wisdom since it is in virtue of his wisdom that the wise man is wise. *Sophos*, *Sophistes*, *Sophia*, and their various paronyms and derivatives, throughout the classical period and subsequently, all carry the clear general meanings of 'wise', 'clever', 'wisdom', 'skill', 'knowledge' and 'understanding' as well as some more specific meanings. But the etymology of the root **soph*-remains quite unknown[1], and attempts to be precise about the history of words derived from it soon run into difficulties. There is indeed a kind of standard history built into lexica and histories of philosophy. While the presentation varies[2], its essential feature is the attempt to distinguish successive stages in time according to the following pattern : 1. skill in a particular craft,

[1] It follows that W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*² (1942), p. 14 is wrong to repeat early speculations as though they were fact. See P. Chantraine, *Formation des noms* (Paris, 1933), p. 6; Boisacq s.v., Frisk s.v. σοφία. A possible mediterranean origin for the suffix -φος was conjectured by Chantraine, p. 262-4 and in *Mélanges Navarre* (Toulouse, 1935), p. 75-6. Aristotle *De Philos.* fr. 8 Ross reported a supposed connection with σάφεια, 'clearness', which may have originated with sophistic linguistic speculations (cf. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* II 587-91), as it was already known to Euripides, *Orestes* 397. For Plato's speculations see *Crat.* 412 b. Brugmann, *Ind. Forsch.* 16 (1904) p. 499-503 supposed an IE root meaning 'to see' (*sehen*) for σοφός taking it as cognate with Latin *tueor*, but not necessarily related to σαφής.

[2] For examples of this account, see L. & S.⁹ s.v. σοφία and σοφιστής; Nestle, in Zeller-Nestle I.2⁶ (1920), p. 1335 n. 1; K. Freeman, *Companion to the Presocratic Philosophers*, p. 341-2; Gauthier & Jolif, *L'Éthique à Nicomaque* Tome II Commentaire (Louvain 1959, 1970), p. 481; Guthrie, *History of Greek Philosophy* III, p. 27, and (mentioned in passing) Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e Frammenti* Fasc. I, p. xvi.

especially handicraft, 2. prudence or wisdom in general matters, especially practical and political wisdom, 3. scientific, theoretic or philosophic wisdom.

This account appears at first sight to rest on the firm evidence of ancient writers and lexicographers and to have the additional advantage of satisfying a number of modern expectations. Nonetheless the whole of this evidence is or ought to be suspect. This is because the history of the terms became a matter of concern to philosophers from at least the fifth century onwards so that the philological evidence available to us is already to some extent infected by philosophic theories which can only have arisen at a later date[3]. In other words there is a danger that the image (or images) which we proceed to reconstruct may be not that of the wise man before Plato, but a re-writing of the truth in the light of mere theories developed in the fifth and fourth centuries B.C. The recovery of an understanding of these theories is indeed worthwhile but it constitutes something different from the recovery of the actual historical truth. Nor is the position improved by the fulfilment of modern expectations — these in turn urgently require scrutiny and some at least of them are not wholly immune from the influence of modern philosophic theories and theorising.

I will take the modern expectations first. These I state as 1. that as we go back in time there is likely to be a single primitive or original meaning for a term or set of terms from which later meanings were derived by various kinds of logical development; 2. that this univocal primitive meaning will be simpler, more concrete and probably more limited in range than later derivatives. Both these expectations have had a deep influence on the approach to the identification of meanings in the Indo-European language, and, to a considerable degree, also in Homeric Greek. But they are now seriously questioned and should probably be dismissed as myths. In the particular case with which we are concerned however, they have coincided all too neatly with 3. the Marxist tendency to relate the origins and development of philosophy to technology, and the basically contrary view that the history of Greek thought can be understood as involving

[3] This means that we should not use directly or without criticism either the materials in Suda, svv. σοφίαν, σοφία and σοφιστής, Hesychius sv. σοφιστήν, or the passages in DK 79 to which Untersteiner adds Plut. *Them.* 2 and Plato, *Prot.* 348a.

the progressive emergence of *Geist* (Mind or the Spiritual) from humbler, lower, more primitive levels of thought[4].

Next for ancient theorisings. Aristotle in the first chapter of *Metaphysics* A (a similar account is found in *An. Post.* II, 19) regards knowledge as something which all men naturally desire, and he gives a schematised account of successive stages in the achievement of understanding. First sensation, then memory. Memories when multiplied produce experience (ἐμπειρία). Experiences when multiplied enable a single universal judgment to be made about similar objects. This he calls Art (τέχνη) and he distinguishes it from experience by saying that experience is knowledge of particulars, but Art is knowledge of universals, and as a result those with Art are wiser (σοφώτεροι) than those who have only experience. This wisdom is then stated to involve knowledge of causes and of the why e.g. why fire is hot. Up to this point Art (τέχνη) and Wisdom (σοφία) have been treated as identical. But next Aristotle proceeds to distinguish successive stages in the development of Art — useful inventions first, in virtue of which the inventor is admired as wise (σοφός), then arts that contribute to pleasure and well-being in living, and finally arts which relate neither to necessities nor to pleasure, such as mathematics and the theoretic arts which constitute the highest level of wisdom.

At this point Aristotle (or another) has added a cross-reference to the *Nichomachean Ethics*. There (in VI. 7) he appears to distinguish three levels, first the skill of men who are masters of their crafts like Phidias and Polyclitus — this *sophia* is excellence in Art. Secondly practical wisdom (φρόνησις), and thirdly knowledge of first principles and of things which cannot change (*Sophia* in the fullest sense).

These accounts of Aristotle cohere closely with a fragment generally assigned to his *Protrepticus* (fr. 9 Ross) and (most markedly) with a passage in Philoponus now generally attributed (at least in origin) to Aristotle's *De Philosophia* (fr. 8 Ross)[5]. This distinguishes five senses of *Sophia*, treated as succeeding one another in time. They are 1. useful arts supplying the necessities of life such as grinding corn;

[4] For the Marxist tendency to derive philosophy from technology see e.g. B. Farrington, *Head and hand in ancient Greece* (London, 1947). For the opposite approach, B. Snell, 'Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens', *Philolog. Untersuch.* 29 (Berlin, 1924), p. 1-20 and *Die Entdeckung des Geistes*² (1948), Eng. Trans. *The Discovery of the Mind* (1953). For an interesting recent critique of this theme see G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths* (1974), Ch. 12.

[5] For a summary of the grounds of attribution with references see M. Untersteiner, *Aristotele Della Filosofia* (1963), p. 121-123.

2. arts advancing as far as beauty and elegance; 3. politics, laws and the things that hold cities together — men who showed this kind of wisdom included the Seven Wise Men; 4. the philosophy of nature — φυσικὴ θεωρία; 5. the study of things divine, above the world and unchangeable, the highest form of wisdom.

Certain features of this classification we need not doubt are due to Aristotle himself, especially No. 5, although even in this case there are surely affinities with Plato's view of the unchanging world of the Forms which alone can be the object of knowledge and so of *sophia* or wisdom. But the basis of the distinction between the first four in the list was probably not new. The evidence for this statement is considerable and is worth assembling.

In the *Apology* of Plato, when Socrates wishes to test the truth of the oracle which had said that he was the wisest of all men, he goes to three groups in turn, each of which he thought contained men reputed wise (21b-22e). These were politicians, poets and craftsmen in other words Nos. 3.2. and 1 of Aristotle's five claimants, and there is an element of deliberate paradox in that Socrates comes nearest to success with the craftsmen, a paradox which rests on Socrates' reversal of an ascending order commencing with No. 1. We learn from Aristotle's *Rhetoric* (B. 23, 1398 b 10-20) that when the sophist Alcidamas wanted to show that all men honour σοφοί he divided them (for the purpose of induction, Aristotle says) into three groups, namely poets such as Archilochus, Homer and Sappho; philosophers such as Chilon, Pythagoras and Anaxagoras; and men of political wisdom such as Solon, Lycurgus and the *prostatai* of Thebes, in other words Nos. 2, 4 and 3 in Aristotle's list. Elsewhere in a surviving treatise[6] Alcidamas writes 'some of those who are called sophists have neglected *historia* and *paideia* as well as being just as unskilled in speaking as those who are private citizens, but they pride themselves because they practice writing speeches, and because they show their *sophia* in books'. In other words[7] the sophists attacked fall short in wisdom under each of three established headings, *Historia* or enquiry into nature or physical science[8], *Paideia* which we may take as referring to poets such as Archilochus, Homer and Sappho, and skill in speaking which is one of the skills important to citizens who were not private, i.e. to politicians and statesmen. Plutarch in his *Life of Themistocles* chapter 2 preserves an earlier tradition[9] that Themistocles was taught by Mnesiphilus, who was neither a Rhetor nor one of the physical philosophers, but who made a practice of what was then called *sophia* which consisted of cleverness in political matters and practical sagacity. Clearly we have here a further example of the distinction between 'men of political wisdom' and physical philosophers.

The distinction between the useful arts supplying the necessities of life, and political wisdom, is fundamental to the famous 'myth of Protagoras' reproduced, imitated or invented by Plato in the *Protagoras*. There the first step in man's salvation when he is threatened by destruction is the gift of ἔντεχνος σοφία σὺν πυρί — 'technical wisdom accompanied by fire' — from Hephaestus, together with the remainder of the arts from Athena. This enabled man to secure wisdom concerning everyday life — ἡ περὶ τὸν βίον σοφία — but he did not yet possess πολιτικὴ σοφία — political wisdom, the wisdom which enables people to live together in πόλεις. This came later with the gift of *Aidos* and *Dike* from Zeus (321 c-322 d). Often compared with this account is that of the rise of civilisation frequently attributed to Democritus (cf. Diels-Kranz 68 B 5) and preserved in Diodorus I. 8, in which the development of τέχναι is specifically attributed to πεῖρα, which in turn seems to have affinities with Aristotle's ἐμπειρία[10].

Essentially similar, and perhaps even exactly similar to the account in the *Protagoras* is the doctrine in the famous chorus in Sophocles' *Antigone* 332-375, especially the lines at 365-369:

[6] Περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν Ch. 1, Text in *Antiphontis Orationes* ed. F. Blass, Teubner Series (Leipzig, 1881 and 1892), p. 193-205. Alcidamas was a pupil (and successor) of Gorgias, and wrote in the first half of the fourth century B.C. Zeller held that the treatise was probably genuine — ZN I.2[6] p. 1323 n. 5, but certain Platonic features have suggested to some a date later e.g. than the *Phaedrus*, cf. M. Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit*, p. 350 and Ueberweg-Praechter, p. 209.

[7] For discussion see J.S. Morrison, 'An Introductory Chapter to Greek Education', *Durham University Journal*, 41 (1949), p. 55-63.

[8] Snell in 1924 distinguished three senses for *Historia*, cf. *Die Ausdrücke*, p. 59-71, especially p. 69. But when used without qualification in a fragment of Euripides (fr. 910 N) it clearly refers to physical science — see Burnet, *Early Greek Philosophy*[4], p. 10; Plato, *Phaedo* 96 a 7 has σοφία ἣν καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν, and in view of the reference to Anaxagoras in the passage cited from Aristotle's *Rhetoric* the meaning of the word seems clear in that case also.

[9] See discussion in my article in *C.R.* 64 (1950), p. 8-9.

[10] See e.g. J.S. Morrison in *C.Q.* 35 (1941), p. 9-11.

σοφόν τι τὸ μηχανόεν
τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ᾽ ἔχων
τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ᾽ ἐπ᾽ ἐσθλὸν ἕρπει,
νόμους παρείρων χθονὸς
θεῶν τ᾽ ἔνορκον δίκαν ...

Unfortunately neither syntax, translation nor text (παρείρων) are agreed upon, but it seems to mean that although man has in his possession that kind wisdom (σοφόν τι) which contrives skills, a wisdom which he had not hoped to secure[11], yet he still needs respect for laws and justice if he is to secure successful life in a community.

When all this evidence is put together two things seem to emerge quite clearly — 1. there was a strongly established history of classification of different kinds of σοφία and σοφοί, upon which Aristotle and others could draw, and this classificatory approach goes back to the period of the sophistic writers in the second half of the fifth century. 2. A common feature of such classifications was the supposed chronological sequence from skill in the useful arts — τέχναι — to political wisdom. The primacy given to τέχνη is a fundamental element in the story of Prometheus (cf. Aeschylus *P.V.* 252-4). While it is not possible to be certain it seems likely that the whole of this interest in the term τέχνη was new[12], and it is not impossible that the position was similar in the case of the term σοφία. It has been pointed out[13] that σοφία itself is hardly a regular Attic prose word — it is not found in Thucydides, who has σοφός, σοφιστής, σόφισμα and φιλοσοφοῦμεν once only in each case, nor in Antiphon, Andocides or Aeschines, and it occurs once only in Demosthenes. Accordingly it becomes probable that the word, originally poetic only, was introduced to Athens from Ionian prose writers. When we realise that there are 30 examples of the word and its derivatives in Aristophanes' *Clouds* it begins to be likely, even bearing in mind the subject matter of the play, that the term was a newish term in Athens in 423 B.C., and it may well have been made familiar there by the sophists.

We may sum up the position so far by suggesting that the basic division (in the orthodox classification) was :

[11] This is closer to the syntax of the Greek than the more usual rendering 'skilful beyond expectation' etc., and it suggests a possible specific reference to the story of Prometheus and Epimetheus.

[12] See in general J. Kube, *Techne und Arete* (Berlin, 1969).

[13] Gauthier & Jolif II, p. 480 and 484-5.

1. useful arts
2. political skill and wisdom
3. poetry and the things that give quality to life
4. physical science
5. knowledge of things divine (in philosophical terms, of unchanging entities).

The only matter for uncertainty in this list is the relation between Nos. 2 and 3. Aristotle in the *De Philosophia* placed 2 after 3. This is not the order assumed in Plato's *Apology*, although it may be doubted whether there is any real significance to be attached to this inversion, if that is what it is, in Plato's case. In a number of other cases we have only 2 or 3 listed and not both.

It is against the background of this schematisation that we should now look again, not at all the passages but at certain key passages regularly discussed[14] when considering the earlier history of *sophia*. But first two general points. We will be wise always to bear in mind the principle 'to accept everything that the native speaker says *in* his language, but to treat with reserve anything he says *about* his language, until this has been checked'[15]. Secondly, while few philosophers, in all probability, would be prepared to admit that we are even in sight of a generally agreed theory of meaning, nonetheless much has happened in the last hundred years. Thus it is no longer possible to maintain that words are receptacles containing fixed and defined meanings which it is the proper function of scholarship to identify as such. Rather they must be seen as acquiring and retaining particularised meanings only in particular linguistic and social contexts. Further, in discussing meanings it is important to operate with a distinction between meaning and reference in the sense made famous by Frege[16]. Thus the meaning of a word is not automatically or

[14] For discussions of the history of the word σοφία in Greek see B. Snell, *Die Ausdrücke* (above n. 4) p. 1-20; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*² (1942), p. 14-17; Gauthier & Jolif (above n. 4) II, p. 478-89; U. Wilcken in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch z. N.T.* Vol. VII svv. σοφία, σοφός, σοφίζω 1964 (article published in 1962); B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Spudasmata I (Hildesheim, 1965), and *Hermes* 95 (1967), p. 404-33; Fr. Maier, *Der σοφός-Begriff: Zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides.* Inaug. Diss. (München, 1970) (microfilm). This last is by far the fullest treatment but it still rests essentially upon the traditional approach.

[15] See J. Lyons, *Structural Semantics; an analysis of part of the vocabulary of Plato*, Publications of the Philological Society 20 (Oxford, 1963), p. 140.

[16] G. Frege, 'Ueber Sinn und Bedeutung', *Zeitschrift für Philosophie* 100 (1892), p. 25-50.

necessarily changed when the word is used to refer to a second object and to infer from denotation to connotation is particularly hazardous when dealing with a very limited number of cases only.

Neither σοφός nor σοφιστής occurs in Homer, and σοφίη is found once only[17], in *Iliad* XV 412, where the straightness of a battle-line is compared to some kind of mark or line used in boat-building when drawn by the hands of a τέκτων who by the guidance of Athena is knowledgeable in all *sophie* (ὅς ῥά τε πάσης/εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης). Certainly the *reference* here is to what *we* would call technical skill. But it is noteworthy that knowledge of the σοφία in question comes, as does that of τέχνη in general in the early period of Greek poetry[18], from the gods. It is thus linked with, not set aside from or contrasted with, the highest form of human wisdom. The particular knowledge of the ship-wright is here linked with 'all wisdom' and we are not justified in concluding that the reference in 'all wisdom', still less the *meaning* of 'wisdom' is to be restricted to skill in the crafts, although this is certainly included in the reference.

When we turn next to the much discussed fragment from the *Margites* (fr. 2 K, cited by Aristotle, *EN* VI. 7, 1141 a 15 and Clement of Alexandria, *Strom.* I. 4.25.1) we are told of a man whom the gods had not made a digger, nor a ploughman, nor in other ways wise in some respect, but who was lacking in every art —

> τὸν δ᾽ οὔτ᾽ ἂρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὔτ᾽ ἀροτῆρα
> οὔτ᾽ ἄλλως τι σοφόν, πάσης δ᾽ ἡμάρτανε τέχνης.

Aristotle quotes these lines in order to contrast being wise in general (overall) and being wise in some particular field or in any other limited respect, apparently[19] supposing that the *Margites* passage established the overall wisdom of Margites by contrasting this wisdom with various kinds of particular wisdom which Margites did *not* possess. But the completion of the quotation by Clement (with the words after σοφόν) makes it clear that the passage refers to the overall stupidity of Margites (for which see frs. 3-4 K) so that

[17] For this reason Wilamowitz, *Ilias und Homer*, p. 239, and Leaf, *Commentary* ad loc. regarded the passage as a later insertion. But the line is probably referred to in *Margites* fr. 2 K, cf. Gladigow, p. 9.

[18] See R. Schaerer, ΕΠΙΣΤΗΜΗ *et* ΤΕΧΝΗ: *Études sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon* (Mâcon, 1930), Ch. I. for references.

[19] See the evidence cited from M. Forderer, *Zum homerischen Margites* (Amsterdam, 1960), p. 23ff. by Gladigow (above n. 14) p. 10, n. 3 and 11, n. 1.

the phrase οὔτ ἄλλως τι σοφόν, so far from referring exclusively to 'particular' wisdom in the form of other crafts, could as well be taken to include overall wisdom. At least, it should be clear that, whatever be the precise reference of σοφόν here, there is no contrast between two kinds of wisdom and there is no reason to restrict its meaning in the way that has been usual as a result of what Aristotle says. Aristotle's interpretation is in fact completely unhistorical and also linguistically absurd. Yet it was sufficient to lead writers of scholia and also lexicographers to attribute to 'Homer' the distinction between wise in a general sense and wise in some particular respect. This in turn casts suspicion when they likewise suggest that the earliest sense of *sophos* was 'skilled in particular τέχναι or crafts', since this sense is associated by Aristotle with the distinction between universal and particular as seen in the expression used by him for particular forms of wisdom, οἱ περὶ τὰς τέχνας σοφοί[20].

Surprisingly similar in structure to the *Margites* passage is the beginning of Alcman's second Partheneion (fr. 13 Diehl):

> οὐκ ἧς ἀνὴρ ἄγροικος οὐδὲ
> σκαιὸς οὐδὲ παρὰ σοφοῖσιν

where the opposition seems to be between the stupidity of the countryman and the wisdom or skill of some other class, e.g. professional poets. So perhaps translate 'you are not a rustic nor stupid nor are you among the wise'. But text and metre are uncertain so that it is dangerous to draw firm conclusions.

In the sixth and early fifth centuries B.C. quite a large number of passages refer to poetry and the poet's skill or wisdom. The influence of the later schema has led to persistent attempts both ancient and modern to reduce these to references to poetic or musical technique, i.e. skill in the technical sense rather than wisdom. Sometimes it is not possible either to prove or disprove this kind of interpretation, e.g. for isolated phrases. But in other cases it can

[20] Later writers cite as supporting evidence: Hesiod, *Erga* 649 (Clem. Al. *Strom.* I. 4.25.2). But here Hesiod contrasts his lack of experience in sea-faring and ships with his ability to include rules for sailing in his poem because the Muses have taught him, i.e. one kind of skill or knowledge is contrasted with another kind. Archilochus fr. 44D (Porphyry) - a skilled helmsman. Moderns add Alcman fr. 2, where the Dioscuri are called ἱππόται σοφοί, without however any clear indication of whether it is technical skill in horsemanship or some other kind of wisdom which is in question.

be shown that this kind of interpretation is both arbitrarily contrived and also incorrect. A blatant case is Hesiod fr. 193 Rz (= 306 West) where the citharist Linus is described as παντοίης σοφίης δεδαηκότα. Here the intention must surely be to ascribe the whole range of wisdom to Linus. Yet Clement of Alexandria cites it as evidence for the application of the term σοφός to craftsmen, alongside the *Margites* passage.

Clearest of all is the surviving passage of 22 lines from the Elegies of Xenophanes (fr. 2). Here the uselessness of athletes is contrasted with the deserts of people like Xenophanes whose 'wisdom' is superior to strength of men or horses and yet is wrongly treated as inferior. For athletic successes do not produce a better ordered city nor do they fatten the city's treasure houses. In interpreting this passage generations of scholars have argued in effect that since σοφίη did not mean 'wisdom' at this early date, but only 'skill', the poem must be interpreted as claiming that it is poetic skill (in the sense of 'technique') which is here ranked above athletic prowess[21]. But surely common sense must protest against this whole line of a-priori interpretation. It is not poetic technique that makes a city well-ordered, or which fills its treasures, it is what the poet has to say, his message, the policies he recommends, his 'wisdom' which does this.

Elsewhere (fr. 18) Xenophanes had declared that 'the gods have not revealed all things to men from the beginning, but by seeking men find out better in time', and it may be that he did not regard his wisdom as derived from the gods. But for other poets it was regularly from the muses who were goddesses that the poet received the gift of song[22]. As E.R. Dodds has pointed out[23], when the poet of the *Iliad* appeals to the Muses for help, he asks them what he is to say, never how he is to say it — his appeal falls on the side of content and not of form. It is the poet, the seer and the sage in early Greece who reveal visions not granted otherwise to mortals. Hesiod also sought detailed factual knowledge from the Muses, while aware that on occasion they could also tell lies (*Theog.* 22ff.). Sometimes these were facts about how to do things, but always

[21] E.g. Burnet, *Early Greek Philosophy*[4], p. 117, n. 2; G.S. Kirk, *Heraclitus, the Cosmic Fragments*, p. 390, and most recently D.A. Campbell, *Greek Lyric Poetry* (1967), p. 338-9, citing in support the Homeric *Hymn to Hermes* 483 and 511. But while the second of these passages refers to the skill which invented the Syrinx, the first seems rather to refer to the content of the singer's songs.

[22] *Iliad* II 284ff., III 65ff., XI 218, XIV 508, XVI 772, Ibicus fr. 3.23D.

[23] E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 80-82 with notes.

it was truth that he sought, just as in the case of Pindar after him. This was the wisdom sought by early poets, and it was always a matter of content rather than technique, poetic or otherwise.

In each case there will clearly be scope for discussion about the content of the poet's message. But there are no grounds for regarding such questions as semantic questions about the meaning of σοφίη — the meaning throughout was what we call 'wisdom, knowledge and understanding'. No matter that in different contexts and for different writers the content of such wisdom may vary — of course it does. But these are not variations in the meaning of the term, nor do they justify us in attempting to trace 'stages' in the development of its meaning. So far as meaning is concerned there is throughout a single concept of 'wisdom'.

These considerations, if correctly stated, would lead us to reject the commonly presented image of the wise man, or rather the traditional account of the development of the image of the wise man in the period before Plato. Can we put anything more adequate in its place? For detailed histories of the concept as seen in particular writers and thinkers we must go to the discussions provided by Gladigow and Maier[24], and these can hardly be duplicated on this present occasion. But we are concerned with the general image rather than particular presentations. As it happens we do have an alternative account of great interest. It belongs to the sophistic period and represents a kind of first attempt at the writing of a history of earlier culture. It comes from Plato's *Protagoras* where it functions as an attempt to provide Protagoras with respectable antecedents for his own sophistic art, and may for this reason also be subject to suspicion. But the importance of its intuition is such that it is worth quoting the central part of the statement in full, as Plato gives it in words ascribed to Protagoras[25]:

'Now I myself declare that the sophistic art (τὴν σοφιστικὴν τέχνην) is of great antiquity, but that those among the true men of ancient times who practised it were afraid of the invidiousness which it brought with it, and so screened it and covered it under a veil, in some cases a veil of poetry, as was done by Homer, Hesiod and Simonides, in other cases under the veil of initiation rites and chanted prophecies, as did Orpheus, Musaeus and their followers; some few I have observed use even the veil of gymnastic art, men like Iccus of Tarentum and the man who is still alive, Herodicus of Selymbria, formerly

[24] See above n. 14.

[25] Plato, *Protagoras* 316d-317b.



of Megara, who is a sophist inferior to none. And your Athenian Agathocles, who was a great sophist used music as a screen, and Pythoclides of Ceos and many others. All these men, I say, were afraid of the resulting ill-will and so used these arts (τέχναι) as covers. But I myself disagree with all of them on this point, for I consider that they did not achieve anything of their wish. For they did not escape the notice of those with the power to act in their cities... Accordingly I myself have taken entirely the opposite path from these men, and I acknowledge that I am a sophist and that I educate men (παιδεύειν)'.

Now one of the points at issue here is that of names — according to Protagoras earlier sophists did not call themselves such but passed under other names[26]. But there is also a more important claim, that Protagoras' predecessors practised one thing in and through other things. The thing concealed is the process of education — Paideia. A further point however that needs to be noticed is the range of activities of these earlier crypto-educators — poetry secular and religious, athletics and music, all brought under the general heading of Arts (τέχναι). Leaving aside the case of athletics, all these arts are the functions of special kinds of persons in earlier Greek societies, sometimes called σοφισταί (in its earlier, more general sense), but more regularly σοφοί or wise men. They are such not in virtue of techniques or special skills, but in virtue of the content of their thinking and teaching, their wisdom or *Sophia*. Plato here, through the person of Protagoras, gives expression to a more adequate 'image' of the wise man in earlier periods, than that contrived, in part by himself and in part by Aristotle and others still later, which still dominates our handbooks and dictionaries.

[26] So the revised Jowett translation at 316 d 6 says 'veiled and disguised themselves under various names'. Cf. also Guthrie, *History of Greek Philosophy* III, p. 35.

Some Aspects of Heraclitus' Anthropology

WILLEM J. VERDENIUS

Heraclitus considers the world to be an ever-living fire (B 30). This point of view not only determines his cosmology[1] but also dominates his anthropology. This appears from the fact that (1) 'soul' is implicitly equated to fire (B 36)[2], (2) that the 'soul' of man is not separated from the 'soul' of the world[3], and (3) that 'soul' is the central faculty which determines man's being and behaviour[4].

[1] See my article 'Heraclitus' Conception of Fire', J. Mansfeld and L. M. de Rijk (ed.), *Kephalaion: Studies offered to C. J. de Vogel* (Assen, 1975), p. 1-8.

[2] Cf. my article quoted above, p. 1 and n. 1-4. Ch. H. Kahn, *Am. Phil. Quart.* 1 (1964), p. 11, argues that soul is air, not fire, because soul can be dry or wet, which cannot be said of fire. But Heraclitus probably imagined air to be a vaporous form of water or fire, according to its degree of wetness or dryness, and water itself ultimately is a special manifestation of fire. Cf. also B. Gladigow, *Sophia und Kosmos* (Hildesheim, 1965), p. 106, n. 1. Guthrie, *History of Gr. Phil.*, I, p. 432, maintains that fire 'must not be imagined as a visible flame or glow, but rather a kind of invisible vapour', but it may appear as a visible flame, e.g. in the lightning-flash (B 64).

[3] B 45 suggests that the human soul merges into the cosmic soul (this does not imply, however, that 'die mangelnde geistige "Spannkraft" (σοφίη) des Menschen vermag weder die Seele noch den Kosmos zu überschauen', as is suggested by Gladigow, p. 109). The fact that soul is able to 'increase itself' (B 115) also implies a close contact between human and cosmic soul. See further my interpretation of B 45 and 115 in *Phronesis* 11 (1966), p. 87-8. The translation of ψυχή by 'soul' is inadequate, because Heraclitus still conceived it to be a kind of breath. In B 45 it is said to have a βαθὺς λόγος, but although Heraclitus probably alludes to such terms as βαθύφρων and βαθυμήτης, this does not necessarily characterize the soul as 'nicht räumlich' and 'nicht extensiv' (as is assumed by Snell, *Entdeckung des Geistes*, p. 37). The term λόγος here (like in B 31) primarily means 'proportion' and refers to the fact that the vital power of man is deeply rooted in the cosmic fire (for the meaning of πείρατα cf. Hes. *Th.* 736-41). On the other hand, it is true that 'bei Heraklit zum ersten Male eine Vorstellung der ψυχή greifbar ist, in der das Prinzip des Lebens und das der Bewusstheit zusammenfallen' (Gladigow, p. 107) On ψυχή in Heraclitus see further M. Nussbaum, *Phron.* 17 (1972), p. 5ff., 153ff.

[4] This appears from B 67a, 107, 117. Cf. Nussbaum, p. 6-10.

It may be concluded that the essential nature of man is fire and that its qualities are the same as those of cosmic fire. This conclusion is corroborated by a number of texts.

A drunken man does not know where he is going, because he has a wet soul (B 117). He has lost his self-direction, because wetness means death to the soul (B 36 and 77). Of course a drunken man is not completely dead, but his inner fire has been largely extinguished, and fire is the element which steers the universe (B 64). The question 'why one cannot get drunk on water'[5] probably never occurred to Heraclitus, who was more interested in the metaphysical than in the physical nature of liquids. Water was commonly regarded as containing vital power[6], but Heraclitus, who has a malicious pleasure in exposing the paradoxical character of common views, points out the fact that sea-water is salutary for fishes but deleterious for men (B 61). He detects a similar ambivalence in wine: it was generally taken to be the liquid of life *par excellence*[7], but the fact that Dionysus and Hades are fundamentally identical (B 15)[8] shows it to be the antagonist of life.

On the other hand, a dry soul is called the wisest and best (B 118)[9]. This saying, too, is a paradox, because dryness was associated by the Greeks with degeneration and death rather than with excellence and life[10].

It should be noted that Heraclitus does not call the driest soul, but a dry soul, the best. This implies that excessive dryness is just

[5] Guthrie, p. 433 n. 2.

[6] See my essay 'De adem Gods', *Meded. Kon. Ned. Akad. v. Wet., afd. Lett.* N.R. 36:8 (1973), p. 19-24.

[7] Cf. Onians, *The Origins of European Thought*, p. 215ff.

[8] See further my interpretation of this fragment in *Mnemos.* IV, 12 (1959), p. 297. Marcovich (*Heraclitus*, p. 253) seems to me wrong in taking the statement 'Hades and Dionysus are the same' to refer to 'a commonly accepted and known truth'. It is true that Dionysus has some chthonic aspects (cf. Marcovich, p. 254-5 and A. Motte, *Prairies et Jardins de la Grèce Antique* (Bruxelles, 1973), p. 246 n. 39), but the identity of Hades and Dionysus has never been a common belief (cf. K. Reich, *Herm.* 80 (1952), p. 105). Nussbaum, p. 159, wrongly takes Dionysus to be meant as the god of pleasure.

[9] The original reading αὔη became corrupted into αὐγή after the explanatory gloss ξηρή had intruded into the text. Cf. R. Renehan, *Greek Textual Criticism* (Cambridge, Mass., 1969), p. 62-3. Heraclitus' reason for preferring αὖος to ξηρός may have been the fact that according to Orphic belief the soul arrives in Hades αὔη (Onians, p. 274).

[10] Cf. Soph. *El.* 818, *Phil.* 952, Eur. *El.* 239, Hippon A 11, and Onians, p. 222-3, 254-6.

as injurious to mental health as excessive wetness. 'Intemperance should be extinguished even more than a conflagration' (B 43), apparently because it originates from an excessive heat of the soul. Heraclitus here adapts the common conception of passion as a kind of heat[11] to his system: just as the sun is kept by Dike within its natural limits (B 94)[12], so human heat should keep within bounds. Man is advised to follow 'the common' (B 2), i.e. the general law of the world which makes it 'an ever-living fire which is being kindled in measures and extinguished in measures' (B 2).

Overstepping these measures means death. This happens in an outburst of anger. A man in anger sometimes stakes his life in order to attain his object: this extreme case is generalized by Heraclitus in his contention that 'it is hard to fight against one's anger, for whatever it wishes it buys at the price of life' (B 85). When too much heat is concentrated in passion, the controlling power of reason is weakened. It is difficult for reason to regain its power, for the fire cumulated in anger is expelled when the latter expresses itself, so that an amount of vital power is wasted. This disturbs the inner balance of the soul and causes damage to its life[13].

This does not mean that the element of death should be completely absent from the life of the soul. Life means change, and every change implies the death of a previous state, but such a death is a pleasure to souls (B 77). There is nothing unfortunate in this fact[14], for it is normal and natural that a soul readily follows the continuous movement of the cosmic process (B 2). Stagnation means disintegration

[11] Cf. *Iliad* 9, 678 οὐκ ἐθέλει σβέσσαι χόλον, Hdt. V 77. 4 ἔσβεσαν ὕβριν, and θερμός 'hot-headed' (LSJ II 1).

[12] For δίκη as the natural order of things cf. *Odyss.* 11, 218; 19, 168, Eur. *Med.* 411. Similarly δίκαιος 'normal' (LSJ II 1 b). Cf. F. Heinimann, *Nomos und Physis* (Basel, 1945), p. 96-7; H. Fränkel, *Wege u. Formen frühgr. Denkens*, p. 171-2.

[13] For a detailed interpretation of B 85 see *Mnemos.* III, 11 (1943), pp. 115-21. For the connection between θυμός and heat cf. also Onians, p. 46-7. Professor H. Fränkel (in a letter dated 27-3-1946) pointed out to me the possibility of taking ὠνεῖσθαι in a desiderative sense (cf. LSJ I 1, 'offer to buy'). This applies, however, only to the situation which forms the starting-point of the argument: the angry man who is willing to buy his revenge at the cost of his life. Heraclitus maintains that in every outburst of anger a portion of life is actually 'sold'.

[14] As is suggested by Guthrie, p. 433. B 77 is equally misunderstood by Nussbaum, p. 159, who concludes that 'both death and pleasure are described as involving the total or partial replacement of ψυχή by water'. Heraclitus does not say that pleasure is to become watery but that to become watery is a pleasure.

(B 125) and seclusion from the life of the universe[15]. 'The common herd is glutted like cattle' (B 29): immoderate cumulation of one element means arrest of movement and loss of contact with the cosmic law: such people lock up themselves in their private worlds (B 2). On the other hand, a sane man 'acts according to Nature, listening to it' (B 112) and 'fortifies himself with the common law of the universe' (B 114), i.e. by keeping measure in his private life he subjects himself to the law of cosmic change and measure, and thus succeeds in partaking in the life of the universe.

But how can a mortal gain such immortality? There is a similar paradox in the definition of fire. On the one hand, fire dies when it is transformed into water (B 36), on the other hand, the world is called 'ever-living fire' (B 30). The paradox is solved by assuming fire to manifest itself on two levels of reality: in the phenomenal world its life is bound up with death in the interdependence of coming-to-be and passing-away and in the ambivalent nature of particular things; behind this surface, however, there is an inner tension based on absolute life[16]. The same applies to the human soul. It has been argued that 'the views expounded in fr. 36 seem to make no allowance for individual identity', but that 'Heraclitus' view of human life is in other respects far from mechanistic, and places great emphasis upon distinctions among men', and it has been concluded that 'there is a real confusion'[17]. There is no confusion, however, if the conception of the soul expressed in B 36 is confined to the phenomenal world. In our earthly existence life is usually qualified by death (B 88), for its dynamism is based on the connection between, and fundamental identity of, coming-to-be and passing-away. Even the Olympian gods do not possess life in its absolute form: they are unable to live the life of men, and this incapacity means death in so far as every opposite means the death of its counterpart (B 62)[18]. But some eminent souls are able to transcend this ambivalence

[15] See further *Mnemos.* III, 11 (1943), p. 116.
[16] For details cf. the article cited in n. 1.
[17] Nussbaum, p. 155-6.
[18] Cf. also B 20 (where ἐθέλουσι is significant) and B 26 ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος (I take εὕδων to be an interpolation). Guthrie, p. 479, wrongly thinks that in B 62 'identity implies no more than reciprocal succession'. The relative character of the life of the gods is not recognized by ordinary people: cf. B 5 οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδὲ ἥρωας οἵτινές εἰσι. It is not recognized either by Nussbaum, who thinks (p. 165) that the gods are 'outside the polar opposition between life and death'. She refers to B 102, but Heraclitus' God is not identical with the Olympians.

and to 'extend their measure' (B 115) to such a degree that they reach the sphere of pure fire and life. Similarly, in the opinion of Parmenides every human being is a mixture of Night and Light, but a superb mind may become so enlightened that he succeeds in penetrating into the sphere of pure Being[19].

It is true that Heraclitus does not actually depict the philosophizing soul as leaving the human world and being united with pure fire. Instead he points out the glorious afterlife of men slain in battle. They are honoured by the gods in proportion to their merits (B 24 and 25) and may themselves become gods (B 53)[20]. But these ideas are but a popular interpretation of the eternal life which lies behind all change. True afterlife transcends our common imagination and expectation (B 27)[21], just as the true nature of the cosmos as a whole transcends our common convictions (B 18, 86, 108, 123). True immortality is not the infinite prolongation of human life but the absolute life which forms the background and the basis of ordinary life and death. It may be approached by the conscious and active soul which has acquired the dynamism of the cosmic fire (B 112)[22]. Heraclitus especially mentions fallen warriors, because war is 'the father and king of all' (B 53), a formula reminiscent of Zeus, the popular representative of cosmic life (B 32)[23]. Death in war is no mere destruction of life but a transformation in which the life of the human soul is raised to a higher order[24].

It may be doubted whether Heraclitus believed that to be killed in action was the only, or the best, way to obtain eternal life.

[19] Cf. my observations in *Phron.* 12 (1967), p. 106-9. See also Gladigow, p. 106.
[20] See my observations in *Mnemos.* IV, 17 (1964), p. 178 and n. 2. B 88 shows that τιμῶσι in B 24 does not mean merely that 'the memory of the slain is respected by gods' (Guthrie, p. 477, quoted with approval by Nussbaum, p. 164).
[21] I do not agree with Nussbaum, p. 158, that 'the outcome which man, as far as we can tell, least expected *and* least desired was that there would, in fact, be nothing awaiting them'. The verb ἔλπεσθαι here, just as in B 18, does not mean 'hope' but 'expect', 'believe'. The term ἀπιστίη does not mean 'Mangel an Zutrauen' (Diels-Kranz) but 'unbelief': cf. πίστις in Parmenides and Empedocles, and my observations in *Mnemos.* IV, 1 (1948), p. 10-12.
[22] Cf. Gladigow, p. 111-4.
[23] For the connection between Ζηνός and ζῆν cf. Aesch. *Suppl.* 584-5, Eur. *Or.* 1635, Pl. *Crat.* 396 b, Fraenkel on *Ag.* 1485, L. Ph. Rank, *Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus* (Assen, 1951), p. 44.
[24] Nussbaum's suggestion (p. 164) that the gods have particular respect for human bravery because this is a virtue which they are incapable of possessing themselves, is an artificial explanation.

His self-esteem is so prominent in his sayings that he must have regarded the philosopher as the most priviliged human being. He knows and explains the true nature of things which escapes other men (B 1), he follows the universal law (B 2), he finds the treasures disregarded by others (B 17 and 22), he listens not to vulgar prophets (B 14, 40, 57, 81) but to the cosmic order itself (B 50)[25], and is in conscious touch with it (B 72). He does not explicitly call himself a god like Empedocles (B 112, 4) but only hints at the possibility of deification in his cryptic statement that man's inner nature is his δαίμων (B 119). With regard to ordinary men this means no more than that a man's character is the guiding power in his life[26], but it may at the same time suggest that the philosopher's soul is a divine being[27].

Fire is the power of life but also of destruction[28]. The cosmic order which is a divine being endowed with intelligence (B 32 and 78), sharply distinguishes the souls destined for an eternal life and those which do not deserve this elevation. The latter belong to people who have not succeeded in following the universal (B 2) but have dissociated themselves from it (B 72) by sticking to superficial opinions (B 28) and disregarding the real course of the world (B 71), unconsciously taking it for granted (B 73), drawing rash conclusions about it (B 47), or even assailing it (B 97). They may be beguiled by initiations in mysteries, but these are 'unholy' (B 14), because they are not based on philosophical insight and therefore do not bring the human being into contact with the truly divine but only with a vulgar semblance of eternity[29]. But no human fault or shortcoming escapes the attention of the eternal (B 16). In the form of Justice fire convicts and destroys every soul that has defiled its purety (B 14, 28, 66)[30]. Such souls

[25] For the meaning of λόγος ('reasoning', 'system of thought', 'system of the world') see my article in *Phron.* 11 (1966), p. 81 ff.

[26] Cf. Epich. B 17, Democr. B 171, Men. *Epitr.* 735-41, and K. Gaiser, *Ant. u. Ab.* 13 (1967), p. 28-30. Guthrie, p. 482, thinks that there is also a reference to transmigration.

[27] In B 78 human ἦθος is denied true insight, but this probably refers to ordinary men only. The above interpretation corrects the view expressed in my *Parmenides*, p. 29 and n. 3.

[28] Cf. its Homeric epithets ἀίδηλον, μαλερόν, ὀλοόν.

[29] B 68 ἄκεα may contain a pun on ἀεικέα: cf. H. Cherniss, *AJP* 60 (1939), p. 250.

[30] Cf. Guthrie, p. 472-4. I take B 14 τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ to represent a genuinely Heraclitean thought. There is no reason either to suspect B 66: cf. M. Marcovich, *On Heraclitus Fr. 66 DK* (Merida, 1959) and *Heraclitus*, p. 435-7.

sink into water (B 36) and stay in Hades (B 98)[31], the damp element[32] from which they have been born (B 12)[33].

[31] If we take ὀσμῶνται in a passive sense, the verb may refer to the fact that the wet souls have retained some fire and therefore smoke (cf. B 7) as has been suggested by S. Tugwell, *CQ* 21 (1971), p. 32. This seems to me more plausible than the interpretations proposed by J. Mansfeld, *Mnemos.* IV, 20 (1967), p. 12-4, and Nussbaum, p. 156-7.

[32] Cf. the Homeric epithet εὐρώεις.

[33] Cf. Guthrie, p. 462-3. — I have refrained from discussing a number of disputable interpretations, especially those proposed by J. Bollack and H. Wismann in their book *Héraclite ou la séparation*, because this would take too much space within the frame of a short article.

Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote

SUZANNE MANSION

La tradition nous a gardé comme on sait, trois traités du plaisir sous le nom d'Aristote. Si l'on néglige celui qui est contenu dans la *Grande Morale* (*MM*, II, 1204 a 19-1206 a 35), l'authenticité de cet ouvrage ne trouvant plus guère de défenseurs à l'heure actuelle, il nous reste deux exposés aristotéliciens sur le plaisir, contenus l'un et l'autre dans l'*Éthique à Nicomaque* sous sa forme actuelle (*EN*, VII, 1152 b 37-1154 b 34 et X, 1172 a 19-1176 a 29). L'existence de ce doublet — faut-il le rappeler? — a excité la curiosité des critiques, qui ont cherché vainement pendant longtemps la raison pour laquelle Aristote reprend à trois livres de distance un sujet déjà traité. Le problème est d'autant plus ardu que le premier exposé termine la série des trois livres communs aux *Éthiques* eudémienne et nicomachéenne (*EE*, IV, V, VI = *EN*, V, VI, VII). Il n'est pas dans nos intentions d'examiner à nouveau ce problème. Nous rappellerons seulement que, du moment où l'*EE* fut restituée à Aristote par W. Jaeger, un principe de solution était trouvé que le P. A.J. Festugière exploita habilement dans son ouvrage devenu classique sur le sujet[1]. Cet auteur, dont nous adoptons dans l'ensemble les conclusions, a montré: 1° que ces deux traités (A et B, comme nous les désignerons après lui) 'sont indépendants l'un de l'autre et ne forment pas une suite continue' et 2° que 'le second, à plus d'un titre, l'emporte grandement sur le premier' (p. v). Il pense en outre que A avait dû faire partie originairement de l'*EE*. Parmi les signes qui appuient cette dernière

[1] A.J. Festugière, *Aristote: Le Plaisir* (*Eth. Nic.* VII 11-14, X 1-5), Introduction, traduction et notes (Paris, 1936, réimpr. 1960).

thèse, le P. Festugière a relevé en *EE* deux annonces et un rappel d'un exposé sur le plaisir auxquels répond bien le traité A (et lui seul, semble-t-il), aussi bien en vertu de son contenu qu'à cause du cadre dans lequel il est placé[2].

On se souvient que, dans la conception de Jaeger, l'*EE* constitue un jalon dans l'itinéraire qui va du *Protreptique*, encore très platonicien, à l'*EN*. Le résultat des recherches du P. Festugière corrobore cette manière de voir, mais en l'appuyant sur d'autres indices: en effet, la supériorité évidente de B sur A ne peut se comprendre que si un certain intervalle de temps sépare les deux traités: A est une ébauche de B. Si donc A doit être rattaché à l'*EE* pour les raisons qu'on vient de dire, l'antériorité de ce premier cours de morale sur l'*EN* est acquise et on rejoint par là les conclusions du savant allemand tout en les corrigeant sur un point, qui s'est précisément révélé vulnérable à la critique (l'appartenance originaire des livres communs, que Jaeger refusait au moins pour *EN*, VI, à l'*EE*)[3]. La thèse de l'antériorité globale de l'*EE* sur l'*EN* n'est pas acceptée par tous[4]. Une comparaison minutieuse des deux ouvrages pourrait seule apporter quelque lumière sur cette question complexe, que nous ne pouvons évidemment aborder. Mais il semble d'ores et déjà que ces recherches pourraient difficilement ébranler les deux points établis par le P. Festugière: nous les prendrons pour hypothèses de travail et considérerons chacun des deux traités dans l'optique du cours de morale auquel il est censé appartenir.

La question qui va nous occuper n'est pas tant de savoir comment Aristote définit le plaisir, ni si la différence que l'on peut constater à ce sujet entre A et B est significative ou non[5], car il est visible

[2] Festugière, p. XXXI-XLI. Cf. *EE* 1216 a 27-37, 1231 b 2-4, 1249 a 17-20.

[3] Festugière, p. XLII.

[4] Le dédicataire de ces lignes estime que la critique des Idées platoniciennes telle qu'elle est formulée dans l'*EE* (I, 8) est postérieure à celle qu'on lit dans l'*EN* (I, 4). Il se garde cependant de tirer de là une conclusion générale quant à la chronologie relative des deux *Éthiques*, car, comme les autres traités d'Aristote, l'*EN* a pu être composée de morceaux d'âges différents. Cf. G. Verbeke, 'L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique', *Fontes Ambrosiani XXV, Miscellanea G. Galbiati*, vol. I (1951), p. 91-95; 'La critique des Idées dans l'Éthique Eudémienne', *Untersuchungen zur Eudemische Ethik*, Akten des 5. Symposium Aristotelicum, hsg. P. Moraux (Berlin, 1971), p. 138-140 et 155.

[5] Cette différence a été bien mise en lumière par le P. Festugière: pour A, le plaisir est identique à l'activité, pour B, c'en est l'accompagnement nécessaire quand cette activité est inentravée. Mais B apporte plutôt une précision à la doctrine de A qu'une correction qui impliquerait opposition à celle-ci (p. XXII-XXIV). Deux études récentes tentent de minimiser l'écart entre A et B, la première en observant que A cherche à définir le plaisir pris dans le sens de 'ce dont on jouit', 'ce qui est agréable', tandis que B s'intéresse au plaisir conçu comme l'acte de jouir (G. E. L. Owen, 'Aristotelian Pleasures', *Proc. of the Arist. Society*, New Series vol. 72 (1971-72), p. 151), la seconde, en affirmant que la perfection ajoutée qui définit le plaisir en B est précisément ce qui rend l'activité parfaite, de telle sorte qu'elle ne se distingue pas réellement de cette dernière et qu'il n'y a pas sur ce point de différence entre A et B (J. Gosling, 'More Aristotelian Pleasures', ibid. vol. 74 (1973-74), p. 27-28).

que les deux traités accordent la même importance au plaisir dans la vie morale. Or, c'est ce point qui nous paraît mériter un examen. Pourquoi le moraliste a-t-il à tenir compte du plaisir (et de son contraire, la peine)? Que signifie cette affirmation d'Aristote que la vertu et le vice ont pour matière les plaisirs et les peines[6]? Qu'il faille, dans un traité d'éthique, mettre en lumière le danger que représente, spécialement pour les jeunes, l'attrait du plaisir et la crainte de la douleur, qui pourraient détourner de la vertu, c'est chose évidente. Qu'on doive aussi attirer l'attention sur le parti que peut tirer l'éducateur de ces puissants ressorts de notre action que sont le désir de jouir et la répulsion à souffrir, c'est clair encore et Aristote ne se fait pas faute, après Platon, d'insister sur ces deux aspects du sujet[7]. Mais ce ne sont là que des considérations de bon sens qui ne justifient pas entièrement la relation particulière qu'il semble mettre entre le couple plaisir-peine et l'accès à la moralité.

Dira-t-on qu'Aristote se devait de s'expliquer sur un sujet qui avait depuis longtemps suscité des discussions et des prises de position, parfois extrêmes, chez ses devanciers? Cela encore est incontestable, mais n'explique pas tout. On sait combien le thème du plaisir a intéressé Platon[8]. Tout adversaire qu'il soit de l'hédonisme absolu, Platon ne peut s'empêcher de faire une place à la jouissance dans la vie bonne, à côté de la sagesse. Cette jouissance n'est certes pas n'importe laquelle, puisque, à l'exception des plaisirs dits 'nécessaires', seuls les plaisirs 'vrais' peuvent figurer — à une place modeste d'ailleurs — dans l'échelle finale des biens du *Philèbe* (62 d-63 a; 66 e-67 b). A l'épineuse question de savoir si le plaisir est un bien, Platon ne répondait donc ni par un oui ni par un non catégoriques. Grâce à la notion pour le moins délicate à manier de 'plaisir faux', il croyait pouvoir éviter, soit de condamner absolument le plaisir comme le faisait Speusippe, soit de l'identifier purement et simplement avec

[6] A, 1152 b 5-6; cf. B, 1172 a 21-23 et *EE*, II, 1220 a 34-35, 38-39; 1221 b 38-39; *EN*, II, 1104 b 8-9, 15-16.

[7] Voir B, 1172 a 19-26; *EN*, II, 1104 b 9-1105 a 16; *EE*, II, 1220 a 35-37, 1222 a 1-2; *Pol.* VIII, 1340 b 36-39. Platon, *Lois* II, 653a-c.

[8] Outre le *Philèbe*, voir surtout *Gorgias* 492d-500e; *Rép.* IX, 583b-588a.

le bien à la manière d'Eudoxe. Il est clair que, confronté à cette variété d'opinions, Aristote a cru nécessaire d'examiner et de critiquer ce que l'on avait proposé avant lui sur la question devenue classique de la bonté du plaisir, pour y apporter ensuite sa réponse personnelle. La presque totalité du traité A et la moitié de B sont consacrées à cette discussion dialectique, ce qui indique bien l'importance qu'Aristote accordait au problème tel que ses prédécesseurs l'avaient formulé. Mais, si impérieux qu'il soit de se demander 'si le plaisir est un bien', si persuadé que soit Aristote de la nécessité d'une réponse affirmative à cette question, il y a loin de là à prétendre comme il le fait que le jouir et le souffrir sont en quelque sorte le lieu où naît l'éthique. Cette dernière thèse mérite donc pour elle-même un examen attentif, que nous nous proposons d'entreprendre.

On conviendra sans peine cependant que pareil examen exige au préalable une réponse au moins générale à la question précédente : on ne saurait en effet concevoir le passage au plan du bien formellement éthique à partir du lieu que nous venons d'évoquer, sans savoir comment situer le plaisir parmi les choses réputées bonnes[9].

Sur ce point comme sur bien d'autres, Aristote se montre moins soucieux d'innover que de préserver ce qu'il peut y avoir de juste dans les conceptions communes, héritées de la sagesse des siècles[10]. Or, le plaisir tient de si près au bien selon l'opinion courante qu'on a pu le proposer, à côté de la sagesse et de la vertu, comme un idéal de vie auto-suffisant. Pareille conception est souvent le fait de gens grossiers et les plaisirs auxquels ceux-ci pensent sont avant tout de nature sensible[11], mais tout n'est pas à rejeter dans cette manière de voir, pense Aristote, car il ne peut être entièrement trompeur cet élan qui porte universellement bêtes et gens vers la jouissance. Peut-être, en effet, cherche-t-on obscurément autre chose que ce que l'on croit à travers cette quête du plaisir immédiat et celle-ci révèle-t-elle une trace du divin en toute nature[12]. En fait, le tort des partisans

[9] Les mots ἡδονή et λύπη ont chez Aristote une acception très large, puisqu'ils s'appliquent aussi bien aux impressions sensibles qu'aux émotions et aux sentiments. Nous traduisons généralement ces termes par 'plaisir' et 'peine' sans chercher à apporter des nuances là où Aristote n'en met pas. Tout en distinguant, surtout dans le traité B, des plaisirs d'espèces différentes, notre auteur leur reconnaît à tous un caractère 'réjouissant' qui suffit à les rapprocher.

[10] Voir à ce sujet G. Verbeke, 'Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote', *Revue Philosophique de Louvain* 59 (1961).

[11] *EE*, I, 1215 b 4-5; 1216 a 16-21; *EN*, I, 1095 b 16-22.

[12] A, 1153 b 25-32.

de la vie apolaustique n'est pas de considérer le plaisir comme un bien et comme une fin[13], mais c'est d'opter pour un genre de vie à l'exclusion des autres. Déjà dans le *Protreptique*[14], Aristote affirme que l'idéal de perfection qu'il propose aux hommes réunit les trois modèles classiques: sagesse, vertu et plaisir se trouvent nécessairement conjoints dans la vie que mène le philosophe. Dans l'*EE*, il dénonce l'erreur qu'on commettrait en séparant le bon, le beau et l'agréable (ἀγαθόν, καλόν, ἡδύ), car l'eudémonie contient ces trois valeurs au plus haut degré[15]. Quant à l'*EN*, bien qu'elle présente la vie contemplative et la vie active ou vertueuse comme deux idéaux distincts[16], elle insiste elle aussi avec force sur le caractère éminemment agréable de ces deux modes d'existence[17].

Deux points paraissent donc constants dans la vision d'Aristote: d'une part, l'eudémonie, entendue dans son sens grec de perfection et de réussite humaines, n'est pas imaginable sans la présence du plaisir; d'autre part, le plaisir qui entre dans la vie bonne n'y est pas un ingrédient qui s'ajoute du dehors aux autres biens, car c'est dans l'activité même qui constitue l'eudémonie que réside la jouissance. On voit quelle est la visée d'une pareille conception: ce n'est rien de moins que de trouver le point où s'opère la fusion parfaite du plaisir et du bien. Peut-être Aristote a-t-il cru cette identification réalisable dans la vie philosophique au moment où il écrivait le *Protreptique*. Mais il a dû s'apercevoir assez vite que c'était une illusion, due à une simplification des problèmes. La jouissance propre au philosophe, fût-elle la plus haute et la plus intrinsèque à la vie[18], n'englobe pas en elle toutes les formes du plaisir. Il est clair que les avocats de la vie apolaustique ne seraient pas prêts à rendre les armes dès qu'on leur aurait fait valoir les délices de la contemplation, car les plaisirs

[13] En B, 1172 b 20-23, Aristote cite avec faveur (cf. *EN*, I, 1101 b 27-30) l'argument d'Eudoxe suivant lequel le plaisir est un bien désirable entre tous parce qu'il l'est pour lui-même: personne, en effet, ne se demande en vue de quelle fin on jouit, car le plaisir est désirable pour lui-même.

[14] Fr. 15 RW (= B 94-95 Düring).

[15] *EE*, I, 1214 a 1-8; VIII, 1249 a 17-20; cf. A, 1154 a 1-7.

[16] Nous n'entrons pas ici dans le débat qui s'est institué sur les relations entre vie contemplative et vie d'action vertueuse (vie politique) selon Aristote. Même si la vie idéale telle qu'Aristote la conçoit dans l'*EN* comporte à la fois contemplation et action (et jouissance), comme le croit le P. Gauthier (*Commentaire*, p. 862), il reste vrai que ces deux formes d'activité sont présentées de manière fort distincte dans l'*EN* et paraissent constituer des modes de vivre entre lesquels il est possible de choisir.

[17] *EN*, I, 1099 a 7-31; X, 1177 a 22-27.

[18] Comme le développe longuement le *Protreptique* (Fr. 14 WR = B 87-92 Düring).

auxquels ils pensent sont d'un tout autre ordre. Aristote en est d'ailleurs bien conscient. La manière dont il annonce le traité A en *EE* le montre: la question à se poser au sujet du plaisir est de savoir si les plaisirs sensibles contribuent à l'eudémonie ou s'il en est d'autres grâce auxquels la vie de l'homme bienheureux sera agréable et pas seulement exempte de peine[19]. Dans l'*EN* il concède que la douleur gâte le bonheur du vertueux et qu'une certaine somme de biens extérieurs est nécessaire à la perfection de l'eudémonie[20]. Mais ceci indique que le plaisir dont on a dit qu'il était nécessairement lié à l'exercice de la contemplation ou de la vertu est une jouissance d'une nature bien particulière, dont on peut se demander quel rapport elle entretient avec les plaisirs d'autres sortes, d'ordre sensible par exemple. La question de l'unité de nature du plaisir est ainsi posée et on devine qu'elle rejaillira sur le jugement à porter concernant la relation entre le plaisir et l'agir moral.

Dès à présent on peut observer que le traité B insiste plus que A sur la diversité des espèces de plaisir[21]. Le souci de A paraît être plutôt d'estomper les différences en réduisant en quelque sorte les formes variées de la quête de la jouissance à une tendance unique et parfois inconsciente vers un plaisir parfait qui serait identique au bien suprême[22]. Pourtant, malgré cette différence, s'il reste que pour Aristote l'homme parfait est un homme essentiellement heureux, si, comme le souligne fortement l'*EN*, la jouissance qu'il tire de son agir vertueux est le signe de la perfection de sa vertu[23], la conciliation finale entre le plaisir et le bien est acquise. La question qui reste posée est plutôt celle de savoir pourquoi cette conciliation n'est pas totale et simple : si le plaisir est un bien, pourquoi n'est-il pas *le* bien? Mais n'est-ce pas justement dans cet écart possible entre le plaisir et le bien que se glisse l'interrogation éthique? Le problème que pose

[19] *EE*, 1216 b 30-36.

[20] *EN*, I, 1095 b 33-1096 a 2; 1099 a 31-32; 1100 a 5-9. Ces passages n'ont pas de parallèle dans l'*EE*, mais si l'on rattache à celle-ci le traité A, il faut citer le texte très explicite de 1153 b 18-21.

[21] B, 1175 a 21-b 16; 1175 b 26-27; 1176 a 8-15.

[22] Voir notamment A, 1153 b 25-32 à comparer à 1153 b 7-14 : on constate l'effort d'Aristote pour interpréter tout désir de jouissance comme une aspiration vers une même valeur, celle du plaisir comme tel, qui se révèle dans la pureté de sa nature lorsque l'on considère l'activité d'immobilité, simple et souverainement agréable, qui est celle de Dieu. Ce procédé qui consiste à chercher la 'vraie' nature d'une chose par une 'réduction au supérieur' est typique d'un Aristote encore platonicien. On en trouve de nombreux exemples dans le *Protreptique*.

[23] A, I, 1099 a 7-21.

cet écart paraît au demeurant singulièrement ardu. Si le plaisir est bon en soi, comment comprendre qu'il y ait des plaisirs mauvais? Dira-t-on qu'ils sont mauvais par leur excès? Mais ne serait-ce pas admettre alors que l'excès d'un bien le transforme en son contraire? Peut-être faudra-t-il déclarer faux les plaisirs dont le moraliste veut se débarrasser? Nous verrons Aristote utiliser une manœuvre de diversion de ce genre pour régler quelques cas extrêmes, mais on peut douter de la valeur logique d'un tel procédé, qui ne fournit d'ailleurs pas une solution d'ensemble. On le voit, les apories qui surgissent dès qu'on pèse la question, sont un signe qu'on se trouve en un lieu privilégié de la réflexion éthique. Suivons donc Aristote dans son double exposé sur le plaisir, pour voir si la relation de celui-ci à la moralité s'en trouve éclairée.

Tout au long du traité A, Aristote défend vigoureusement l'idée que le plaisir est bon en soi (ἀγαθόν καθ' αὑτό, 1152 b 9; ἁπλῶς, 1152 b 27). La thèse est établie, non pas de manière positive, mais par la réfutation des opinions contraires[24]. De ce fait, elle est rarement affirmée[25], mais il est impossible de ne pas la reconnaître sous-jacente à toute la discussion. Aristote n'explique pas ici ce qu'il entend par bien en soi (sauf en opposant le bien ἁπλῶς au bien τινί, 1152 b 27[26]); il faut recourir à d'autres passages où la notion est présente pour en déterminer le sens. On constate alors que le bien en soi se rapproche très fort du bien naturel (φύσει), tout en gardant

[24] Aristote s'oppose à ceux qui prétendent soit qu'aucun plaisir n'est un bien, soit que la masse des plaisirs est mauvaise, même si quelques-uns sont bons, soit qu'aucun plaisir n'est le souverain bien (1152 b 8-12), soit enfin que le plaisir est chose indifférente (1154 a 4-5). Sur les problèmes que pose l'identification des tenants de ces diverses opinions (quand il y en a), voir le commentaire de Gauthier, p. 785 et 800-802. Speusippe est visé dans la première position, le *Philèbe* de Platon dans la deuxième.

[25] Voir cependant A, 1153 b 4: ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι, où il est clair d'après le contexte que c'est d'un bien en soi qu'il s'agit, contraire au mal en soi qu'est la peine. De même 1154 a 1-2.

[26] Pour éviter une confusion avec le Bien-en-soi platonicien, ce bien ἁπλῶς est appelé par D.J. Allan 'good-in-general' ('The Fine and the Good in the Eudemian Ethics', *Untersuchungen zur Eud. Ethik*, cité dans la note 4, p. 63). Mais l'expression pourrait laisser croire que ce sont les biens qui sont bons pour le plus grand nombre, or tel n'est pas le cas. Le bien ἁπλῶς est celui qui est bon pour l'homme bon. La foule, au contraire, risque d'en faire un mauvais usage. C'est cependant celle-ci, de même que tout être dépravé, qui, en un sens, est l'exception (τινί) à la règle incarnée dans l'homme de bien (*EE*, 1249 a 11-13; cf. 1248 b 26-34). Quoique l'expression 'bien en soi' ne soit pas très heureuse, nous l'adoptons faute de mieux. C'est peut-être 'bien tout court' qu'il faudrait dire, si la locution n'avait quelque raideur.

un usage plus large. Bien en soi et bien naturel se rencontrent dans leur rapport à l'homme de bien, pour qui ils sont (toujours) bons[27]. Comme exemples de biens par nature sont cités l'honneur, la richesse, les avantages corporels, la chance, la puissance[28], mais le bien ἁπλῶς s'étend plus loin, car il faut encore qualifier ainsi ce qui est utile à l'être bon: est bon ἁπλῶς, p. ex., ce qui est profitable au corps sain[29]. Sans vouloir approfondir ici ces concepts, car on devine quels problèmes cela soulèverait, nous pourrions noter que, grâce à sa notion de bien en soi, Aristote évite de relativiser purement et simplement le bien utile. Celui-ci participe en quelque sorte au bien naturel quand il est au service de ce dernier: il ne se réduit donc pas au simple rapport d'adaptation à une fin quelconque. D'autre part le bien naturel lui-même, qui est une fin[30], n'est pas un absolu dernier puisqu'il n'est bon en définitive qu'entre les mains de l'homme vertueux[31].

Mais revenons à ce bien en soi qu'est le plaisir. En quel sens peut-on dire qu'il est bon ἁπλῶς? Ce n'est certes pas, ou pas seulement, parce qu'il est utile à l'obtention d'une fin particulière de l'être bon, comme la nourriture est bénéfique au corps sain. Il est vrai que le plaisir stimule l'activité[32], mais la valeur qu'on lui accorde ne s'épuise pas dans la force adjuvante qu'il apporte à la réalisation d'un objectif bon par ailleurs, on l'a reconnu depuis longtemps. L'agréable (τὸ ἡδύ), en effet, prend traditionnellement place parmi les biens à côté du beau (τὸ καλόν) et de l'utile (τὸ συμφέρον)[33]. S'il est déclaré bon en soi dans la classification d'Aristote, c'est donc au sens d'un bien naturel et d'une fin[34].

[27] Comparez *EE*, 1249 a 12-13, 1248 b 26-27 et *Pol.* VII, 1332 a 21-23, qui semble renvoyer à l'*EE* (voir le commentaire de Dirlmeier à 1248 b 27).

[28] *EE*, VIII, 1248 b 28-30.

[29] *EE*, VII, 1235 b 32-34.

[30] *EE*, VIII, 1248 b 18-25. Cf. Allan, p. 66.

[31] Et il se transforme en καλόν, si l'homme de bien atteint le sommet de la perfection (la καλοκἀγαθία), c'est-à-dire fait le bien pour lui-même. *EE*, 1248 b 34-37; cf. Allan, p. 66-67.

[32] A, 1153 a 20-23; cf. B, 1175 a 30-36.

[33] Cette division des biens est déjà courante au temps d'Aristote. Il la mentionne en *EN*, II, 1104 b 31; VIII, 1155 b 18-21; *Top.* I, 105 a 28; III, 118 b 28 (Cf. commentaire de Gauthier, p. 125). Il s'en sert en *EE*, VII, 1236 a 10-14 (la vertu, ἀρετή, tient ici la place du beau).

[34] Cf. A, 1154 b 2-5: les hommes qui sont incapables de jouir d'autres plaisirs, poursuivent le plaisir sensible comme une fin: ils vont même jusqu'à se créer des soifs pour pouvoir les satisfaire, constate Aristote. Loin de condamner cela, il remarque avec un brin de condescendance: si ces plaisirs ne sont pas nuisibles, il n'y a pas lieu à blâme, autrement, oui. C'est donc que pour lui, et déjà dans le traité A, même les plaisirs inférieurs constituent en eux-mêmes, abstraction faite des circonstances qui pourraient en rendre la poursuite condamnable, un bien.

Il était important d'assurer fermement ce point avant d'aller plus loin, car il faut être sûr que c'est le plaisir en lui-même, c'est-à-dire en tant que plaisant et non pas dans son rapport avec ce qui le provoque ou ce qu'il promeut, qui est affirmé bon ἁπλῶς et constituant une espèce du bien, pour comprendre les restrictions qui seront apportées dans un instant à ce principe[35].

Le problème du plaisir, en effet, on l'a noté plus haut, est de comprendre au nom de quoi il sera possible de condamner certaines jouissances et d'en déclarer d'autres excessives, du moment qu'on a admis la bonté foncière de l'acte même de jouir. A un premier niveau, la solution à cette question peut paraître relativement aisée. Comme tout bien naturel, le plaisir doit être assumé dans un agir vertueux pour que sa recherche devienne un acte formellement bon. C'est la doctrine constante d'Aristote que la perfection morale consiste en un choix judicieux entre les biens, en un équilibre de ceux-ci, en une juste mesure entre l'excès et le défaut[36]. Il faudrait même dire que cette règle est d'application particulière en ce qui concerne le plaisir, car celui-ci est si intimement lié à une activité, dirigée elle-même vers un objet, qu'il est presque impossible de l'isoler pour le considérer et l'apprécier en lui-même. C'est donc plutôt l'activité plaisante dans sa totalité qui s'offrira au jugement du moraliste. On comprendra de la sorte que le verdict final se règle plutôt sur la nature et la finalité de l'acte agréable que sur le plaisir qu'il procure.

Des textes importants du traité A illustrent cette manière de voir: le plaisir est jugé bon dans la mesure exacte où ce qui le fait naître

[35] Il y a sans doute quelque artifice à parler 'du plaisir' séparément de l'activité plaisante et de l'objet de celle-ci, comme on le dira dans un instant. Mais cette abstraction est inévitable si l'on veut déterminer l'espèce de bien qu'est le plaisant. Il est vrai que, dans l'acte de jouir, c'est d'abord l'objet qui est perçu comme une valeur (la nourriture, par exemple), ensuite l'activité (manger), en dernier lieu seulement le plaisir lui-même, mais c'est ce dernier terme qui spécifie la valeur des deux autres.

[36] Sur le rapport du bien moral au bien naturel, le texte le plus clair nous paraît être celui de la fin de l'*EE*, déjà cité plus haut: 1248 b 26-1249 a 16. Sur le juste milieu et l'équilibre entre les biens, voir les traités de la vertu morale en *EE*, II, 1220 a 13-1222 b 14 et *EN*, II, 1106 a 14-1109 b 26. Cette conception de la vertu implique que le choix du vertueux se fasse entre des biens (naturels), car, comme le remarque lui-même Aristote, il ne peut y avoir de juste milieu dans le domaine des choses mauvaises (*EE*, II, 1221 b 18-26; *EN*, II, 1107 a 8-25).

est bon. Ceci s'applique d'abord aux plaisirs sensibles, dépendants d'états ou d'activités où l'excès est possible, mais c'est vrai aussi pour les plaisirs supérieurs procédant d'activités qui ne sont pas susceptibles d'exagération: le plaisir que l'on prend à des activités de ce genre ne saurait lui non plus être trop grand[37]. Le parallélisme entre la bonté du plaisir et celle de l'activité est même poussé si loin qu'Aristote n'hésite pas à appeler apparents ou accidentels les plaisirs mêlés de peine qui sont, p. ex., ceux des malades en train de guérir. Comme tous les plaisirs de restauration, ceux-ci sont trompeurs en ce qu'on les attribue au devenir même qu'est le retour à la norme, alors qu'ils appartiennent proprement 'à l'activité de ce qui reste en nous d'état normal'[38]. A ce qui est ainsi plaisant par accident s'oppose évidemment le plaisant en soi ou par nature (ἁπλῶς, φύσει), qui procure du plaisir à une nature saine ou restaurée[39]. Dans la même ligne de pensée, l'*EE* dira qu'il y a une coïncidence entre le plaisant en soi et le bon en soi: le plaisant en soi est ce qui plaît à l'organe ou au corps bien portants, à l'homme adulte plutôt qu'à l'enfant ou à la bête. Étendant cette idée à l'ordre moral, Aristote ajoute que chacun trouve son plaisir dans ce qui est conforme à ses habitudes, en sorte que ce qui plaît à l'homme bon et sage, c'est le bien et le beau[40].

On voit où tend cette manière d'envisager les choses: en distinguant des plaisirs 'naturels' d'autres jouissances, — qui devraient alors être qualifiées de manière opposée, — on se donne en quelque sorte le droit de négliger ces dernières et on réduit le plaisir 'réel', naturel ou moral, au bien d'où il naît. Le traité A va très loin dans le sens de cette réduction, puisqu'il définit le plaisir comme activité inentravée de l'habitus conforme à la nature[41]. Le traité B, en revanche, bien qu'il affirme avec plus de force encore qu'il n'y a de plaisirs réels que ceux de l'homme bon et sain[42], accorde plus d'autonomie au plaisir en le définissant comme quelque chose qui s'ajoute à l'activité, qui couronne la perfection de l'acte[43]. Dans cette perspective, il est

[37] A, 1154 a 13-18; cf. A, 1154 b 15-17, 25-28 et 1154 a 32-34.

[38] A, 1152 b 31-1153 a 7. Sur ce passage difficile, voir le commentaire de Gauthier, à qui nous empruntons les mots entre guillemets (p. 793-94). Cf. 1154 b 17-19. Voir aussi la discussion sur les plaisirs faux et mélangés dans le *Philèbe*.

[39] A, 1153 a 3-6, 1154 b 20.

[40] *EE*, VII, 1235 b 32-1236 a 6.

[41] A, 1153 a 14-15.

[42] B, 1176 a 15-24; cf. B, 1173 b 22-25; *EN*, III, 1113 a 25-33.

[43] B, 1174 b 31-33. L'analyse que fait J. Gosling (p. 27) de ce passage ne nous

plus facile d'admettre qu'il soit permis de prendre le plaisir comme tel pour fin[44]. Mais il ne faut pas oublier que, même distinct de l'activité, le plaisir y est si étroitement uni qu'on ne saurait l'en détacher pour le juger moralement sur ses seuls mérites propres[45]. Chaque plaisir, en effet, est spécifique d'une activité et doit être apprécié en liaison avec celle-ci[46]. On voit ainsi jusqu'où peut conduire la théorie du plaisir-bien naturel. Comme tout autre bien de ce genre, richesse, santé, avantages divers d'ordre corporel ou psychique, la jouissance peut être recherchée pour elle-même (et a fortiori comme moyen vers un but plus élevé ou plus nécessaire), mais elle ne doit l'être que dans une harmonie entre les biens, dont la raison est juge, comme pour tout autre cas. Davantage même, étant moins nécessaire en soi, étant seulement une perfection de surcroît qui naît d'autre chose, il semble qu'on ne puisse jamais lui accorder qu'une valeur secondaire et dérivée par rapport à l'activité qu'elle couronne.

Sans vouloir mettre en doute la justesse et la cohérence de cette théorie, il nous reste à en montrer maintenant les insuffisances comme réponse au problème moral que pose le plaisir. Aristote nous semble avoir soupçonné par ailleurs qu'il y a beaucoup plus à dire que cela sur le rapport du plaisir et de la peine à la moralité, sans quoi il n'aurait pas fait de ceux-ci la matière de l'acte éthique. Après les longs préambules qui précèdent, nous voici donc au cœur de notre sujet.

Si le plaisir n'est qu'un bien naturel parmi d'autres, comment comprendre, en effet, qu'il constitue la matière privilégiée du choix moral? Pourquoi Aristote répète-t-il dans les deux *Éthiques* que

paraît pas convaincante. Si, comme il le croit, le plaisir *est* la perfection qui rend l'activité parfaite et non quelque perfection ajoutée, nous ne voyons pas comment comprendre qu'Aristote exprime cela par les mots: ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος.

[44] De fait Aristote fait une place beaucoup plus grande en B qu'en A à la considération d'activités recherchées pour le plaisir qu'elles procurent, voir par ex. 1175 a 12-19; 1175 b 3-13.

[45] B, 1175 b 32-35: αἱ δὲ <ἡδοναί> σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι, οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταὐτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέ γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ' αἴσθησις (ἄτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεταί τισι ταὐτόν.

[46] B, 1175 b 24-28: διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικείᾳ καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἱρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετέιων, ὁμοίως ἔχουσιν καὶ αἱ ἡδοναί· καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονὴ ἔστιν. ἡ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οἰκεία ἐπιεικής, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά.

la vertu morale dans toute son ampleur et pas seulement la tempérance a pour domaine le plaisir et la peine[47]? Pourquoi dit-il que l'éducation morale consiste à apprendre à se réjouir et à s'attrister comme il faut[48]? Pourquoi insiste-t-il sur le fait que, bien que la vertu ne soit pas une passion, c'est pourtant au sein des passions, c'est-à-dire de ces mouvements qu'accompagnent plaisir et peine sensibles que la vertu vient faire régner l'ordre grâce au choix du juste milieu[49]? Pourquoi remarque-t-il que l'homme vertueux va droit son chemin au milieu des différentes sortes de biens qui s'offrent à lui: le beau, l'utile et l'agréable, mais que cela est surtout vrai à l'égard du dernier, qui peut revêtir de son apparence les deux autres[50]? Pourquoi enfin a-t-il parfois l'air de ramener toute la vie morale à une sorte de lutte contre la séduction du plaisir[51]? Ce qu'on a dit jusqu'à présent de celui-ci ne rend absolument pas compte de la fascination qu'il exerce sur l'être humain. Autrement dit, c'est le prix en même temps que la fragilité de cette sorte de bien qui restent encore inexpliqués.

Que le 'plaisant'[52] soit une forme du 'bon', qui peut en douter sérieusement[53]? Comment expliquer son attrait s'il n'est pas éprouvé comme bon? Mais d'autre part, céder sans mesure à son appel, n'est-ce pas se ravaler au rang de la bête? Qu'est-ce donc alors que ce bien qui n'est pas nécessairement bon autant qu'il est aimable? C'est un bien qui ressemble à son propre contraire. Le nœud du problème est là, et ce qui le prouve, c'est que la tentation constante du moraliste à son égard est de rationaliser un pareil bien en déclarant

[47] *EE*, II, 1220 a 34-35, 38-39; 1221 b 36-39; *EN*, II, 1104 a 33-b 11; 1104 b 13-16.

[48] *EN*, II, 1104 b 11-13; cf. B, 1172 a 19-21.

[49] *EN*, II, 1105 b 28-1106 a 6; 1104 b 13-15; cf. *EE*, II, 1220 b 12-14, 1221 b 36-37; *EN*, II, 1106 b 14-28; cf. *EE*, II, 1220 b 34-1221 a 15. On notera qu'en caractérisant toute passion par le fait que le plaisir et la peine sensibles l'accompagnent, Aristote ne fait pas ici de différence entre les passions ressortissant à la convoitise (ἐπιθυμία) et celles ressortissant à l'emportement (θυμός). Ces deux sortes de passions font cependant pour lui deux catégories bien distinctes, dont la première seule se définit comme tendant vers l'agréable (ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ὄρεξις *De an.*, II, 414 b 5-6). On peut regretter qu'il n'ait pas cherché à analyser la différence entre ces deux types d'affectivité (il se contente de dire après Platon que le θυμός est plus noble, plus près du logos que l'ἐπιθυμία). Mais, même si l'emportement est une tendance d'une autre espèce que la convoitise, il est juste de dire que plaisir et peine affectent aussi les passions qui en procèdent.

[50] *EN*, II, 1104 b 30-1105 a 1.

[51] *EN*, II, 1109 b 7-12; 1104 b 21-23; 1105 a 1-13; cf. B, 1172 a 21-27.

[52] Le 'plaisant' plutôt que le plaisir cette fois, puisque l'objet et l'activité plaisants sont visés aussi bien que la jouissance elle-même par le désir. Cf. note 35.

[53] B, 1172 b 35-1173 a 5.

faux, contre nature, inexistant le plaisir que l'on prend à ce qu'on ne peut déclarer sans plus moralement bon. Aristote, on l'a vu, n'échappe pas entièrement à ce piège. Pour lui les plaisirs des enfants, des bêtes, des malades, des pervers et même les excès de plaisir sont des jouissances qui n'en méritent pas vraiment le nom[54]. Or, s'il peut y avoir un intérêt à déterminer les plaisirs d'un homme adulte, physiquement et psychiquement sain, ou même d'un homme vertueux, on ne voit pas qu'il y ait un sens à nier l'existence d'une jouissance quelconque, du moment que celle-ci est éprouvée, car son témoignage est sans appel. Cette réticence est comme un refus de considérer le plaisir dans toute son étendue, jusque dans ses formes les moins relevées et manifeste qu'on n'a pas encore envisagé dans sa spécificité cette sorte de bien.

Pourtant le mot de l'énigme est peut-être à portée de la main, dans ce qu'on sait depuis toujours sur le plaisant, mais qu'il y a quelque difficulté à exprimer correctement.

Le plaisant, nous dit Aristote dans l'*EE*, est un bien apparent[55]. Si nous gardons à ce qualificatif toute l'ampleur de son sens, cela signifie que, pour nous, c'est dans le plaisir senti et nulle part ailleurs que se révèle d'abord le bien; c'est là qu'il nous est donné, qu'il est par nous éprouvé. En lui, l'évidence du bien est donc irrécusable, puisqu'on l'y touche. Cela suffit à faire comprendre que nous soyons ici, comme Aristote le veut, dans le lieu d'où naîtra le jugement éthique sur le bien. Présent sensiblement, le bien a, certes, encore à être dégagé dans son être formel; cela, seule une puissance rationnelle peut le faire. Elle le fera sans doute sous la pression des contradictions vécues par le sujet: conflits entre les désirs, entre les émotions, satiété du plaisir, fuite impossible des douleurs et des peines, etc., tout cela rend nécessaire de dépasser la réception passive des biens et des maux par un jugement sur *le* bien comme tel. Mais, ce jugement une fois posé, on voit que le bien en tant que senti n'est plus que matière par rapport au bien formellement reconnu. Du coup, une possibilité de faille se révèle entre les deux. Le bien

[54] L'expression 'plaisir faux', qui abonde dans le *Philèbe*, n'apparaît pas, à notre connaissance, chez Aristote. Le disciple a dû sentir les difficultés qui s'attachent à pareille expression chez son maître, mais ses façons de parler des plaisirs qui ne sont pas naturels comme de plaisirs apparents et accidentels, ou de déclarer que ce ne sont pas des plaisirs, sont ouvertes aux mêmes objections.

[55] *EE*, VII, 1235 b 25-27 : τὸ γὰρ ὀρεκτὸν καὶ βουλητὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. διὸ καὶ τὸ ἡδὺ ὀρεκτόν· φαινόμενον γάρ τι ἀγαθόν.

senti pourrait être confondu avec le bien formel et le bien apparent devenir bien *seulement* apparent[56]. Tel nous paraît être le pouvoir séducteur du plaisir. Comme tout phénomène, il peut être regardé sous deux aspects, soit comme révélant, soit comme illusoire. Seule pourtant, une faculté qui le domine, c'est-à-dire, qui atteint la *réalité* du bien, peut apercevoir ce dernier caractère, aussi sera-ce toujours par un mouvement second que l'homme prendra sa distance vis-à-vis de ce bien apparent. Que cette prise de distance soit pour nous la moralité même, il n'est peut-être pas exagéré de le dire avec Aristote, si on la comprend bien: ce n'est à aucun moment une négation de la bonté foncière du plaisant, mais simplement un refus d'identifier celui-ci, *dans la mesure où il est plaisant*, avec le bien tout court. C'est donc la découverte au sein même du bien senti d'une valeur plus englobante du bien (qui, de droit, dépasse la première).

Ces vues se confirment et trouvent un complément de sens si l'on considère la gradation des plaisirs et des peines. L'agréable et le pénible physiquement ressentis sont à la fois le 'bien' et le 'mal' qui s'imposent à nous avec le plus de vivacité et ceux dont on voit le plus facilement qu'ils ne constituent pas le bien et le mal absolus de l'homme. A mesure qu'on s'élève vers des jouissances plus raffinées (et des peines plus subtiles), le pouvoir de séduction du plaisant change de forme. Moins brutal, il devient plus difficile à vaincre, parce qu'il se donne davantage comme l'objet d'une appréciation active du sujet. Au niveau de l'affectivité proprement dite (dans le vaste domaine des rapports entre personnes), la distinction entre ce qui comble celle-ci et ce qui satisfait notre raison est encore plus malaisée, au point que beaucoup d'êtres humains paraissent incapables de se guider sur autre chose que sur leurs sentiments. En même temps, comme les sentiments sont beaucoup plus variables et plus modifiables que les impressions sensibles, c'est sur eux surtout que peut et doit travailler l'éducateur et c'est à leur propos que se vérifie le mieux la définition aristotélicienne de l'éducation morale (cf. n. 48). Mais ces deux caractères mêmes (d'autorité et de plasticité) indiquent qu'on est près du bien formel sans l'avoir encore atteint. Une dernière étape reste à franchir où, comme Aristote l'a très bien vu, les rapports se retournent entre le plaisant et le bon. Jusqu'ici c'est d'abord parce

[56] *EN*, III, 1113 a 33-b 2: 'Pour la masse, l'erreur (dans le jugement moral) vient, semble-t-il, du plaisir, car même lorsqu'il ne l'est pas, il paraît être un bien: la foule choisit donc l'agréable comme s'il était le bien et fuit la peine comme si elle était le mal'.

que plaisant que le bien s'impose à notre attention, tandis qu'au niveau de la vertu éthique, c'est parce que bon qu'un acte est choisi[57] et la jouissance qu'on éprouve à l'accomplir n'est plus que le signe auquel se reconnaît sa parfaite rectitude[58]. A ce plan, le plaisir ne saurait plus être mauvais: l'on accède à la souveraine liberté de l'*ama et fac quod vis*.

C'est donc un instinct sûr qui pousse l'homme à rechercher le plaisant pour y trouver son bien; encore n'y réussit-il vraiment qu'en dégageant celui-ci dans son être de bien par la raison, puis en le choisissant pour lui-même: tel est l'agir vertueux. La jouissance qui couronne cette activité arrivée à sa perfection est, comme pour les autres activités, spécifique. Mais, puisque ce qui spécifie celle-ci est le fait qu'elle est vouloir du bien pour lui-même, le plaisir propre qui en découle ne peut plus être que celui d'agir conformément à ce bien.

Un autre trait important de l'éthique aristotélicienne se comprend encore à partir des considérations que nous venons de développer. On sait qu'Aristote donne le vertueux pour norme du bien agir et préfère ce modèle concret à toute règle établie a priori[59]. On pourrait croire qu'il y a ici un cercle fatal: le vertueux est celui qui obéit à la règle rationnelle et la règle est ce que fait le vertueux. Mais ce n'est qu'une apparence. Ce qu'Aristote veut dire, croyons-nous, est qu'un code de morale ne peut être déduit a priori à partir d'une considération abstraite de la nature humaine. Il faut d'abord vivre, c'est-à-dire éprouver les valeurs, pour disposer d'un contenu sur lequel puisse porter le jugement. La valeur sentie n'est que la matière: sans la règle rationnelle, elle n'est pas encore une valeur morale, mais seul un sujet qui l'a éprouvée peut y appliquer cette règle formelle. Ce n'est donc pas l'homme qui légifère abstraitement qui peut dire ce qui est bien, c'est celui qui, engagé dans l'action, a su choisir judicieusement entre les différents biens dont l'attrait s'est exercé sur lui: ὁ σπουδαῖος ... ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον[60].

[57] B, 1174 a 4-8: on choisirait cet acte, même si aucun plaisir n'en découlait.

[58] Outre la référence de la note 23, voir B, 1173 b 29-30: on ne peut éprouver le plaisir propre à l'homme juste si l'on n'est pas juste, la jouissance découle de la bonté *morale* de l'acte.

[59] Il s'agit évidemment, ici comme plus haut, du vertueux au sens formel, c'est-à-dire de celui dont les bonnes dispositions naturelles ont été sanctionnées et prises en charge par la sagesse pratique. Cf. B, 1176 a 15-19; *EN*, III, 1113 a 29-33 (avec le commentaire de Gauthier, p. 208); IV, 1128 a 31-32; IX, 1166 a 12-13.

[60] *EN*, III, 1113 a 32-33.

L'image du roi de l'époque hellénistique

CLAIRE PRÉAUX

En esquissant ici une typologie du roi hellénistique, nous voudrions faire ressortir les antécédents qu'elle a dans le monde grec et montrer que l'image qu'on se faisait du roi après Alexandre ne témoigne pas de la fusion de deux cultures, l'une grecque, l'autre orientale, mais de leur juxtaposition.

Un premier fait autorise cette hypothèse de travail: dans ce qui nous reste de son œuvre, Polybe ne fait pas mention d'une sacralité royale égyptienne, alors qu'aux portes d'Alexandrie et dans la ville même, qu'il a visitée, les temples la proclamaient, pour les Ptolémées dont il parle. Elle n'existe pas pour lui dans sa construction de l'histoire.

Les traits qui composent les définitions du roi, nous les trouvons chez les auteurs anciens — Polybe, Diodore et Plutarque principalement — dans les décrets honorifiques que les cités grecques dédient aux souverains, dans les emblèmes des monnaies et aussi, pour le volet oriental, dans les inscriptions et les représentations des temples égyptiens (le domaine séleucide n'ayant guère fourni de documents sur ce sujet).

Bien entendu, nous ne cherchons pas à savoir ici si les rois ont réellement eu les qualités et les défauts que ces sources leur prêtent. Il y a des exagérations, des partis pris laudatifs, des dénigrements systématiques. Cela n'en fait que mieux apparaître le type idéal du roi, qui est précisément l'objet de l'article que je voudrais offrir au Professeur Gérard Verbeke, en témoignage de tout ce que je dois aux conversations que nous avons eues souvent à l'occasion des sessions de l'Union Académique Internationale qu'il présida avec tant d'efficacité. En pareilles occasions, j'ai cru percevoir qu'il aimait rechercher l'image que se fait de l'homme telle époque ou tel milieu. C'est d'une image de l'homme royal qu'il va s'agir ici.

Dans l'éloge funèbre qu'il fait d'Attale Ier, Polybe (XVIII, 41, 3) exprime l'image idéale du roi selon le cœur de ses lecteurs grecs. '*Attale n'avait, pour accéder à la royauté, d'autre viatique que la richesse. Celle-ci, maniée avec intelligence et audace, est un puissant secours dans toute entreprise, mais, sans ces qualités, elle engendre généralement le malheur, et, pour tout dire, la ruine complète. Elle provoque jalousies et complots et elle a tendance à corrompre le corps et l'âme. Car bien peu nombreuses sont les âmes capables de résister à la puissance de la richesse. Aussi faut-il admirer la grandeur de caractère d'Attale qui ne se servit de ses biens que pour acquérir la royauté, ce qui est la suprême et la plus belle ambition qui se puisse imaginer. Mais ce n'est pas seulement en comblant ses amis de bienfaits et de largesses qu'il commença à réaliser son dessein, mais par ses exploits guerriers. Car il vainquit les Galates, qui étaient alors le peuple le plus redoutable et le plus belliqueux de l'Asie. Ce fut le fondement de son ascension; il se donna à cette occasion le titre de roi. Il assuma cette fonction pendant quarante-quatre ans sur les soixante-douze qu'il vécut. Il mena avec sa femme et ses enfants une vie à la fois pleine de réserve et très digne. Il fut toujours fidèle à ses amis et à ses alliés et il mourut pour la plus belle des causes, en luttant pour la liberté des Grecs*'.

N'est-ce pas là, tout simplement, en grand modèle, le citoyen d'une cité grecque, tel qu'Isocrate évoque son propre père (*sur l'Attelage* 32) ou le roi Évagoras de Chypre (*Évagoras* 41-46)?

Combinant à la fois les vertus garantes de victoire, les fastes de l'opulence et l'infaillibilité de la justice, ce type humain passe de la cité grecque au roi hellénistique par l'intermédiaire d'un Alexandre de légende, celui que nous a transmis Plutarque. Disons tout de suite que, dès ses origines grecques, il peut, selon les milieux et les auteurs, se colorer d'éléments charismatiques, ainsi que nous le relèverons chemin faisant, particulièrement dans l'Évagoras d'Isocrate.

Dans la lignée de celui-ci, conseiller de Nicoclès et biographe d'Évagoras, de nombreux philosophes, pythagoriciens et stoïciens, ont écrit des traités sur la royauté[1]. Selon Plutarque (*Apophthegmes*, 189D), Démétrius de Phalère recommandait à Ptolémée Ier la lecture de ces περὶ βασιλείας. Et les milieux juifs d'Alexandrie d'où émane la *Lettre d'Aristée à Philocrate* prêtaient au même souverain une batterie

[1] Cf. E. Goodenough, 'The Philosophy of Hellenistic Kingship', *Yale Classical Studies* I (1928), p. 55-102; L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Liège-Paris, 1942); R. Hoïstad, *Cynic Hero and Cynic King* (Uppsala, 1948).

de soixante-douze questions sur l'art d'être un bon roi, questions qu'il aurait adressées successivement à chacun des traducteurs de la Bible réunis en son palais d'Alexandrie.

Les philosophes insistent sur la valeur personnelle qui, plus que la naissance ou la chance, confère la qualification royale. Ainsi, dans la *Souda*, on lit, s.v. βασιλεία, '*ce n'est pas à tous les hommes que la nature et le droit octroient les royautés, mais à ceux qui ont la capacité de commander une armée et de gouverner avec intelligence, comme Philippe et les successeurs d'Alexandre. En effet, au fils d'un roi selon la nature, son ascendance n'est d'aucune utilité sans la valeur de l'âme, tandis que des hommes sans famille peuvent devenir rois de tout l'univers habité ou peu s'en faut*'.

Voyons comment le roi hellénistique se qualifie pour exercer les trois fonctions que Georges Dumézil a décelées dans les sociétés indo-européennes, mais qui constituent bien entendu aussi les pivots d'autres sociétés, notamment l'Égypte: fonction guerrière et de protection, fonction nourricière et de fécondité, fonction magique et judiciaire.

La victoire, qualification royale

Le roi est d'abord un guerrier vainqueur et, par sa victoire, un protecteur. La victoire révèle la nature royale. C'est bien ainsi que Polybe sent les choses: racontant la campagne d'Antiochus III aux confins de l'Inde, il conclut: '*en un mot, il avait assuré la sécurité du royaume en terrorisant par son audace et son activité tous les peuples qu'il soumettait. Cette expédition révéla non seulement à l'Asie mais à l'Europe qu'il était digne du titre de roi*' (XI, 34). Aussi est-ce après une victoire que, l'un après l'autre, les anciens généraux d'Alexandre[2] se proclament rois, suivant de près l'exemple d'Antigone le Borgne et de son fils Démétrius, vainqueurs à Salamine de Chypre en 306 (Diodore XX, 53; Appien, *Syr.* 54). Plus tard, ce sont des victoires sur les Gaulois qui justifient le titre de roi que prennent Antigone Gonatas en 277 (Justin XXV, 1, 2-10) et Attale Ier de Pergame en 240 (Polybe XVIII, 41-43).

Or, que la victoire indique la nature royale, parce qu'elle est le signe tout à la fois de la sollicitude des dieux et d'une éminente valeur personnelle, c'est ce qu'expriment maints mythes grecs de

[2] Ptolémée, quoique vaincu, mais peut-être pour marquer qu'il transcende sa défaite, Séleucus, Cassandre et Lysimaque suivent de près Antigone et Démétrius dans cette revendication de royauté (Plutarque, *Démétrius* 18, 1-3; Justin, XV, 2, 10-12).

conquête du pouvoir: qu'on songe à Pélops vainqueur d'Oinomaos, à Ulysse reconquérant sa royauté par sa victoire sur les prétendants, à Œdipe déjouant les pièges de la Sphinx et accédant par là à la fonction royale. Notons tout de suite que le thème de la victoire est lié chaque fois à celui du 'mariage avec la princesse', signe de conquête et signe de fécondité, et lié aussi à une certaine malédiction — préalable ou postérieure — qui accompagne le succès hors mesure.

Dans l'ordre égyptien, il suffit de rappeler l'insistance du thème de la victoire dans les grandes compositions en relief qui ornent les murs des temples de Karnak, de Médinet-Habou, d'Edfou, d'Abou-Simbel.

Au reste, les épithètes des rois hellénistiques expriment souvent le triomphe: Nicator, Sauveur, Keraunos (la Foudre). Le diadème qui orne leur chevelure[3] et les couronnes que leur offrent les villes 'libérées'[4] sont, dans le monde grec, emblèmes de victoire athlétique et de sacralité.

Un roi doit être *avide de gloire*. Si, comme Ptolémée Philopator après sa victoire de Raphia, il ne recherche pas de nouveaux triomphes, il est dénigré (Polybe V, 87). C'est le prolongement de l'esprit épique que la cité n'avait cessé, pour sa survie dans un monde toujours en guerre, d'inculquer à ses enfants, en faisant d'Homère le pivot de leur éducation.

Du reste, pour les historiens de l'époque hellénistique, un roi vaincu est un roi maudit, que les dieux ont puni. C'est le sentiment qu'exprime Diodore (XXVIII, 4) à propos de Philippe V de Macédoine vaincu par Rome. Ou bien c'est un roi qui, par démesure, a mal calculé son entreprise. C'est ce que Polybe reproche au même Philippe V (XVI, 28, 8)[5] et à Persée (XXIX, 17, 3). Pour ce qui est des mercenaires, il leur faut au plus vite abandonner un roi vaincu, puisque seule la victoire rapporte du butin. Ainsi, en 288, Démétrius Poliorcète vaincu est abandonné par son armée (Plutarque,

[3] Voyez H.W. Ritter, *Diadem und Königsherrschaft*, Vestigia 7 (München, 1965). Voyez Polybe XXX, 2 où il est dit qu'Attale, quoique partageant le pouvoir avec son frère, ne porte ni le diadème ni le titre de roi. Voyez aussi *OGIS* 248, ll. 17-18. Sur les Séleucides, voyez E. Bikerman, *Institutions des Séleucides* (Paris, 1938), p. 32-33, qui note que sur les monnaies les Séleucides sont représentés sans diadème lorsqu'ils sont tête nue et qu'ils n'ont de diadème que lorsqu'ils sont casqués.

[4] Pour un premier recueil de sources, voyez στέφανος et les mots de même famille aux *indices* des recueils d'inscriptions *OGIS* et *Sylloge*, 3e éd.

[5] Cf. P. Pédech, *La méthode historique de Polybe* (Paris, 1964), p. 223-224, qui cite d'autres passages.

Démétrius 44). La défaite est honteuse et Polybe (XXIX, 17, 3) blâme Persée de n'avoir pas eu le courage de se suicider pour échapper à l'humiliation de paraître au triomphe de Paul Émile.

Encore faut-il que la qualification par la victoire soit reconnue au roi. Reconnue par l'armée macédonienne dont le rôle, à cet égard, s'efface peu à peu à l'époque hellénistique[6]. Reconnue aussi par les autres rois qui, en des traités, se garantissent mutuellement la possession de territoires. Car, si l'on peut être roi, même dépourvu de territoire (c'est le cas d'Antigone Gonatas au moment où il succède à son père mort en captivité[7]), si, du reste, dans la diplomatique officielle grecque, les rois ne portent pas d'épithète territoriale, il n'empêche que, dans les négociations de paix, le titre qu'ils font valoir à la possession d'un pays, c'est le droit de conquête dans leur chef ou dans celui des ancêtres dont ils héritent. Ainsi Ptolémée Ier réclame l'Égypte parce qu'il l'a 'conquise par sa lance' sur Perdiccas (Diodore XVIII, 43). Et Séleucus Ier reconnaît les prétentions de Ptolémée sur l'Égypte pour la même raison (Diodore XXI, 1). Dans les documents en langues indigènes, au contraire, les rois ont un prédicat territorial: Antiochus Ier est 'roi de Babylone' et 'roi des pays' dans les documents écrits en cunéiforme[8], et les Ptolémées portent le titre de 'roi de Haute et de Basse Égypte'[9]. Cette différence entre titulature grecque et titulature égyptienne montre l'étanchéité des deux traditions.

Ainsi donc la conquête, l'agrandissement du territoire, est un devoir pour un roi (Polybe XXXII, 8, à propos d'Eumène II; Théocrite, *Idylle* XVII, à propos de Ptolémée II; *Orientis Graeci Inscriptiones selectae* (*O.G.I.S.*) 54, à propos de Ptolémée III). Or, ce l'était aussi pour chaque citoyen grec, ainsi qu'en témoigne le serment des éphèbes d'Athènes (Tod, *Gr. Hist. Inscr.* 204) ou de Chersonnèse (*Sylloge Inscriptionum Graecarum* [= *Sylloge*], 3e éd., 360), tout comme aussi pour le roi de Chypre Nicoclès, s'il suivait les conseils d'Isocrate (*à Nicoclès*, 9).

Traité comme bien privé, le territoire est, pour les rois, objet d'héritage, de dot, de testament.

[6] Sur le rôle de l'armée macédonienne dans l'investiture du roi, sous Alexandre et dans les premières années des diadoques, voyez P. Briant, *Antigone le Borgne* (Paris, 1973), p. 235-350.

[7] Cf. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* I (1966), p. 93.

[8] Cf. E. Bikerman, p. 6.

[9] Cf. Gauthier, *Le Livre des Rois d'Égypte* (1966), p. 213-422, et, pour la traduction grecque, *OGIS* 90, l. 46.

Le roi doit mériter sa victoire. Exerçant les plus hautes fonctions du stratège, il combat en personne, à cheval, entouré de sa garde. Les biographies et l'iconographie le représentent volontiers au plus chaud de l'action, dans l'esprit, une fois de plus, de l'épopée homérique, qui a ainsi inspiré l'image du roi, d'Alexandre à Napoléon. Le 'roi Albert aux tranchées' inaugure un style nouveau d'où est banni le cheval qui se cabre, un style d''humble soldat', qui indique la fin de l'orgueil guerrier.

Certes, le roi hellénistique, à l'exemple d'Alexandre, partage avec ses soldats l'épreuve des longues marches en pays montagneux ou désert (ainsi Philippe V pendant la guerre sociale, selon Polybe V, 6; Antiochus III contre Arsace, selon le même auteur X, 28-30; Lysimaque avec son armée affamée, selon Diodore XXI, 72). Ces épreuves et les cicatrices que laissent les blessures reçues au combat[10] endurcissent le corps des rois et c'est un titre à l'amour de leur peuple. Polybe (XXXVI, 15) dit que Prusias était efféminé d'esprit et de cœur. '*Or* — ajoute-t-il — *ce sont des défauts que tous les peuples en général, mais les Bithyniens en particulier n'aiment pas voir chez un roi*'.

S'il partage ainsi la vie des camps, la tente du roi est cependant une tente d'apparat où s'entassent ses trésors, sa vaisselle d'or et d'argent et les plus belles pièces de ses butins. Telle était, à la bataille de Raphia, la tente de Ptolémée IV que décrit Polybe (V, 81).

Avant la bataille, le roi, en bon général, va reconnaître les lieux. C'est, par exemple, ce que fait avant Sellasie Antigone Doson (Polybe II, 66). Puis il harangue ses troupes, comme Philippe V avant Cynoscéphales (Plutarque, *Flaminius*, 7), et cette tradition s'est perpétuée jusqu'à nos jours.

Au combat, la personne royale prend une valeur charismatique: il y a une sacralité du combat comme si un dieu planait au-dessus des armées. Vêtu de pourpre et coiffé d'un casque étincelant — sur lequel les Séleucides et Pyrrhus posent le diadème[11] — le souverain est tenu de s'exposer: il galvanise ainsi ses troupes et terrorise l'ennemi. La personne royale frappe de stupeur ou enflamme d'ardeur ceux qui la voient. Ainsi, à la bataille de Raphia, '*Ptolémée IV, qui s'était replié à l'abri de la phalange, se découvre ensuite et s'avance au milieu de la bataille; son apparition frappa de terreur l'ennemi tandis qu'aux siens, elle inspirait courage et ardeur*' (Polybe V, 85).

[10] Voyez, par exemple, *OGIS* 220, décret d'Ilion en l'honneur du médecin qui a guéri Antiochus Ier d'une blessure au cou reçue au combat.

[11] Cf. note 3.

L'apparition fascinante et décisive du roi au cœur de l'action a la fonction ambivalente d'une épiphanie divine. Et sur ce point, la tradition pharaonique est analogue à la grecque, mais chacune chemine indépendamment avec ses moyens d'expression propres.

Plusieurs souverains sont morts au champ de bataille: citons Ptolémée VI (*Ier Maccabées* 11, 18), Pyrrhus au siège d'Argos (Plutarque, *Pyrrhus* 34).

Dès l'enfance, le roi est éduqué en vue de la guerre. Jeune prince, il accompagne son père au combat, comme le font à Athènes les fils des grandes familles où le peuple choisit ses stratèges.

Dès sa jeunesse, le futur roi chasse et, dans cet exercice, il révèle sa valeur exceptionnelle. Les palais s'ouvrent sur de grands parcs à gibier, en Macédoine, par exemple (Polybe XXXI, 29). Et l'on attribue volontiers aux rois des prouesses cynégétiques annonciatrices de victoires. Ainsi Ptolémée V aurait un jour abattu un taureau d'un seul coup de javelot (Polybe XXII, 3). Autre signe prémonitoire d'une force irrésistible, Alexandre, selon Plutarque (*Vie d'Alexandre*, VI), aurait réussi, tout jeune, à monter un cheval indomptable, Bucéphale.

Une fois de plus, l'exploit cynégétique se retrouve dans l'image du roi oriental: qu'on songe aux grandes chasses au buffle sauvage au temple de Médinet-Habou ou à la chasse au lion d'Assurbanipal conservée au British Museum. Mais, comme la tradition grecque de la chasse royale remonte au prototype de l'Héraclès tueur de fauves, Héraclès qu'Alexandre tenait pour son ancêtre, il n'est pas nécessaire de supposer sur ce thème d'interférence des deux cultures.

Mais on trouve, dans la pensée grecque, deux interprétations de la victoire.

L'une décèle dans la vie des rois des signes qui les ont désignés comme touchés du sacré dès leur naissance, patron d'explication qu'on trouve aussi bien en Orient et à Rome que dans le monde grec: Moïse et Romulus, Œdipe et Pélops, Cyrus et Jason devaient mourir. Ils ont 'disparu'. Ils n'ont été sauvés que par miracle. Or nous retrouvons ces traits mythiques dans les biographies de plusieurs rois hellénistiques. Ainsi, Pyrrhus, enfant, avait échappé miraculeusement à des ennemis qui le poursuivaient (Plutarque, *Pyrrhus*, 2); il aurait été sauvé d'un naufrage en allant à Tarente (ibid., 15). De plus, on lui attribue un pouvoir guérisseur: du gros orteil droit, il opérait des massages de la rate (ibid., 3). L'histoire d'Agathocle de Syracuse, exposé à sa naissance et survivant miraculeusement, suit le même

patron (Diodore XIX, 2-4). Plutarque (*Vie d'Alexandre*, 4) a recueilli — trait typique qui se retrouve dans l'hagiographie médiévale — que la chair d'Alexandre sentait bon, et Pausanias (I, 16, 1) dit que le feu d'un sacrifice que faisait le futur roi Séleucus Ier s'allumait tout seul. Déjà Isocrate donne sa caution au pouvoir qu'aurait eu Éaque, par ses prières, de faire pleuvoir (*Évagoras*, 14).

Mais, parallèlement à cette explication charismatique de la miraculeuse ascension des rois, la pensée grecque, suivant une autre veine, exige d'eux qu'ils fondent leur triomphe sur des techniques rationnelles de décision. Le roi-philosophe, de Platon, '*l'être qui, capable de prévoir par l'intelligence, est chef et maître par nature*', d'Aristote (*Politique* I, 2, 1252 a), ce sont là des modèles que Polybe imposera à l'image du roi hellénistique, en exigeant de ceux qu'il juge dignes d'être des chefs qu'ils sachent calculer leurs chances de succès (par exemple, IV, 24).

Ces techniques de décision, directement issues des délibérations d'assemblées, qui sont pour Thucydide le tissu rationnel de l'histoire, ce sont les philosophes grecs qui les apportent à la cour des rois hellénistiques où ils sont appelés à conseiller les souverains, comme Isocrate trouvait beau de conseiller Nicoclès.

Mais le philosophe grec — cynique, sceptique ou stoïcien — représente auprès du roi l'antithèse des vertus de panache propres au champ de bataille: il affirme une autre excellence. Les anecdotes abondent, pour montrer qu'il ose le contredire, revendiquer, en face de la force et de l'opulence, le pouvoir de l'esprit. La joute du philosophe et du roi est un thème en faveur dans la littérature hellénistique. Le roi se plaît à cette contestation, il la recherche sans toujours l'obtenir. La liberté de parole, l'impertinence que les biographes prêtent à ces philosophes de cour est une émanation de la cité grecque, une antenne que le vieil esprit de la dialectique d'assemblée lance au cœur même des palais[12].

[12] Diogène Laërce a conservé des traditions sur la présence à la cour d'Antigone Gonatas de Ménédème d'Érétrie, qui inclinait vers le cynisme (*Vie de Ménédème* II, 17, 140-141). On prêta aussi à Antigone des entretiens avec les Stoïciens Cléanthe et Zénon (ibid. VII, 169 et VII, 6). Zénon aurait refusé d'aller s'établir à sa cour en raison de son âge (thème du philosophe qui prend ses distances à l'égard du roi) et il lui aurait envoyé Persée et Philonide de Thèbes (ibid. VII, 7-9). Ptolémée Philadelphe aurait appelé auprès de lui Timon le Sceptique (ibid. IX, 22). Attale Ier fut élevé par Lysimaque, peut-être élève de Théophraste, ou par Théodore de Cyrène (Athénée, VI, 252C). Attale II fut l'élève de Carnéade, en même temps qu'Ariarathe (*Sylloge*, 3e éd. 666). Sphairos, auteur d'un traité sur la royauté, conseilla Cléomène de Sparte (Plutarque, *Vie de Cléomène*, 11) et une anecdote que rapporte Diogène Laërce (VII, 6, 177) le montre à la cour de Ptolémée Philopator. Ce ne sont là que quelques exemples parmi bien d'autres.

Mais ce thème de la joute du philosophe et du souverain admet une variante: l'entretien du roi avec les sages orientaux. Le roi est censé vouloir s'instruire d'un art de vivre à la fois exotique et prestigieux. Déjà Solon (Platon, *Timée* 21-22), puis Hérodote (II, 3, 19, 28, etc.) interrogeaient les prêtres égyptiens dépositaires d'une science qu'on tenait pour d'autant plus véridique qu'elle était plus vieille. On crédite Pythagore, Platon, Démocrite et bien d'autres Grecs de pareille curiosité (voyez S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, p. 111-116). Alexandre, lui, rencontrait les Gymnophysites de l'Inde (Strabon, XV, 1, 715-716, d'après Onésicrite). Le roi Ménandre de Bactriane, sous le nom de Milinda, est le héros d'une joute philosophique avec le sage bouddhiste Nagasena (texte Pali traduit en français par L. Finot, en 1923; voyez W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 2e éd. Cambridge, 1951, p. 414-436). Et, selon la *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Ptolémée Philadelphe était avide d'apprendre des prêtres juifs son métier de roi. Dans ces entretiens, c'est la sagesse du barbare qui l'emporte sur celle du roi, qui se fait l'élève ébloui du sage oriental. Le R.P. Festugière a étudié ces entretiens: 'Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde', dans la *Revue d'Histoire des Religions* t. 125, 1942-1943, p. 32 sqq, et 'Grecs et Sages Orientaux', même revue, t. 130, 1945. Les deux articles sont reproduits dans *Études de Philosophie grecque* (Paris, 1971), p. 157-196.

Ce thème de la leçon d'humilité que le barbare donne au roi s'insère certes dans un courant d'admiration des cultures exotiques et immuables, qu'on décèle en Grèce depuis le Ve siècle au moins, attitude qui n'empêche cependant pas de mépriser le barbare. Mais ce n'est pas là la seule explication du succès de ces prétendus dialogues du roi avec le barbare dépositaire d'une sagesse supérieure. Étant donné que le philosophe grec aussi abaisse l'orgueil du roi, il faut rattacher les deux variantes de ces dialogues à une même intention: au roi à qui l'on concède tant de supériorités, enlever au moins celle de la sagesse. On tend ainsi, sans doute inconsciemment, à lui imposer l'humaine défaillance. Il s'agit peut-être aussi de préserver à son égard, par le biais de l'anecdote et dans le monde incertain du merveilleux, la possibilité d'une critique confiée au sage irréel. Il s'agit enfin de faire s'affronter la sagesse et le pouvoir, de proclamer l'absolue liberté du sage, qu'il soit grec ou barbare, d'imposer des

limites au pouvoir du roi. Il s'agit aussi de susciter un être qui, sans être dieu, soit, en quelque chose, supérieur au roi.

N'oublions pas, du reste, que le philosophe cynique, comme le barbare, rejette les valeurs traditionnelles de la société grecque et que le thème des entretiens philosophiques du souverain peut souligner les droits d'une anticulture.

Toute autre était la fonction des sages auprès des rois de l'Orient Ancien, des Pharaons, par exemple. Les 'Sagesses' que l'Égypte nous a rendues à l'usage des princes, celle de Mérikara, notamment, ne sont point des joutes issues de la dialectique. Didactiques, elles s'insèrent dans un système qu'elles ne discutent pas mais qu'elles fondent.

Mais revenons à la victoire. Parce qu'il est vainqueur, le roi hellénistique se pose en libérateur des villes qu'il arrache au pouvoir des autres rois. Il y restaure la paix en assurant, dans leurs murs, le triomphe absolu du parti qui l'a soutenu. Il est le sauveur. Mais en fait cette fonction de sauveur — on le voit bien — est encore guerrière, puisqu'elle s'exerce contre des rois rivaux ou contre des Barbares, les Gaulois notamment[13]. Protéger une ville, c'est en faire un bastion pour des guerres futures.

Mais cette fonction de protection, une fois de plus, peut se lire sur deux registres. On distingue le registre rationnel — celui de la préparation guerrière: on construit des murailles; le roi conseille ou impose des synœcismes[14]; il donne à la ville protégée une nouvelle constitution[15] qui assurera la paix intérieure et la fidélité à sa personne — et le registre charismatique, car être un roi sauveur, c'est être l'égal d'un dieu, c'est être doué d'un pouvoir miraculeux. Le roi est là l'homme providentiel, tel que les Athéniens l'ont vu

[13] 'Presque tous les rois, dit Polybe (XV, 24), au début de leur carrière, brandissent aux yeux de tous le mot de liberté, puis, au fil de l'action, ils traitent en despotes ceux qui leur ont fait confiance'. Les décrets de reconnaissance des cités aux rois qui les ont libérées sont nombreux. Voyez, par exemple, *Sylloge*, 3e éd., 390 (les Nésiotes remercient Ptolémée Sôter); *Sylloge*, 3e éd., 330 (la Ligue d'Ilion, vers 306, remercie Antigone le Borgne qui a accordé à ses villes la liberté et l'autonomie); *OGIS* 219 (Ilion remercie Antiochus Ier d'avoir restauré la paix). On peut rappeler ici les victoires d'Attale Ier sur les Gaulois, victoires que commémorèrent inscriptions et monuments (*OGIS* 269, 275, 280. cf. Polybe, XVIII, 41), ou celle d'Antigone Gonatas (Justin, XXV, 1, 2-10).

[14] Voyez, par exemple, *Sylloge*, 3e éd., 344.

[15] On peut citer ici la constitution nouvelle qu'Alexandre invite Chios à se donner et dont il contrôlera la teneur (*Sylloge*, 3e éd., 283) ou la constitution que Ptolémée Ier donne à Cyrène (*SEG* IX, 1, 1).

en Démétrius Poliorcète, de qui ils attendaient qu'il les délivrât de la terreur étolienne, mieux qu'un dieu, trop lointain, n'eût pu le faire[16].

Fonction nourricière du roi

Assumer et garantir à la fois la fécondité et la prospérité est une qualification royale dans maintes civilisations, sans rapports entre elles. Elle a de profondes racines dans le monde grec.

Lorsqu'Ulysse, vantant les qualités 'royales' de Pénélope, dit que '*pour un roi, la noire terre porte le blé et l'orge, les arbres sont chargés de fruits, les troupeaux croissent tous, la mer, pacifiée, offre ses poissons et les gens prospèrent grâce à lui*' (*Odyssée* XIX, 111-114), il exprime le lien qu'on établissait entre la fécondité du roi et celle du sol, des bêtes et des gens. Cette sympathie justifie, à l'opposé, la mise à mort du roi vieilli, dans la légende d'Oinomaos que tue Pélops (Pindare, 1ere *Olympique*, strophes 3 et 4) ou dans celle d'Œdipe qui tue son père.

La fonction nourricière des rois s'exprime par les dons qu'ils font, particulièrement les dons de blé, fort appréciés dans le monde des cités grecques. Ainsi Antigone le Borgne donne 150.000 médimnes de froment à Athènes, de quoi nourrir pendant un mois 150.000 personnes (Plutarque, *Démétrius* 10, et Diodore XX, 46, 4). Attale Ier donne à Sicyone 10 talents et 10.000 médimnes de blé, en reconnaissance de quoi la ville lui vote une statue d'or et un sacrifice annuel (Polybe XVIII, 16). Les rois barbares imitent cette générosité: Audoléon, roi des Péoniens, donne à Athènes 7.500 médimnes de blé (*Sylloge*, 3e éd., 371)[17]. L'acheminement de ce blé suppose une protection militaire du trafic maritime. Aussi est-ce là un des objectifs caractéristiques des rois. Ainsi, entre 290 et 281, Athènes loue Zénon, capitaine des croiseurs légers de Ptolémée Ier, d'avoir sauvé le peuple de la famine en surveillant un transport de blé (*Sylloge*, 3e éd., 367. Cf. *O.G.I.S.* 773).

Les mécènes imitent en cela les rois. Eux aussi sont à la fois sauveurs et nourriciers, tel, par exemple, Protogénès d'Olbia vers 230 (*Sylloge*, 3e éd., 495).

L'Égypte, de toute antiquité, a conféré à ses rois la même obligation

[16] Voyez ci-dessous l'hymne en vers ithyphalliques transmis par Douris de Samos et conservé par Athénée, VI, p. 253F = Jacoby, *Fr. Gr. Hist.* II, A, p. 141-142, n° 13.

[17] On trouvera une liste des dons de blé faits par les rois dans l'article 'Sitos' de F. Heichelheim dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, Supplement VI (1936), col. 850 sqq.

d'être donneurs de vie. Et c'est ainsi que, dans le chef des Ptolémées, les deux traditions coïncident en gardant chacune son mode d'expression propre. Ptolémée Évergète, par exemple, est loué par le synode des prêtres égyptiens réunis à Canope pour avoir fait importer du blé en temps de famine (*O.G.I.S.* 56). Un autre synode, réuni à Memphis, remercie Ptolémée Épiphane non seulement d'avoir rendu à l'Égypte le bonheur et la tranquillité, mais aussi d'avoir veillé à ce que tous, dans son royaume, vivent dans l'abondance en dépit des troubles (*O.G.I.S.* 90, ll. 11-13). Lors du tremblement de terre de Rhodes, les rois rivalisent de générosité à l'égard de la ville ruinée, et Ptolémée III lui envoie un million d'artabes de blé, soit 400.000 hectolitres (Polybe V, 90).

L'opulence du roi, garante par sympathie de la prospérité des peuples (voyez l'*Idylle* XVII de Théocrite), se traduit aussi en cadeaux de prestige. Les objets précieux offerts par les rois aux dieux s'entassent sur les étagères des trésors des temples: les inventaires de Délos[18] nous les font voir — argent, agate, bronze doré, or même, sertis de pierres précieuses — pêle-mêle avec les dons des simples particuliers, ce qui témoigne, une fois de plus, d'une tradition bien grecque. Le cadeau commémore celui qui le fait. Il honore aussi celui qui le reçoit. Les héros de l'Iliade et de l'Odyssée étaient très sensibles à ces deux significations du don. L'auteur juif de la *Lettre d'Aristée à Philocrate* attribue à Ptolémée des dons d'une richesse invraisemblable au temple de Jérusalem. Cette énumération de conte de Mille et une Nuits révèle l'image superlative qu'il se faisait du roi; elle entend aussi honorer et surévaluer Israël.

Les dons royaux, à vrai dire, ne sont pas toujours désintéressés. Cités ou ligues préfèrent quelquefois s'en méfier. Ainsi les Achéens, au temps de Polybe, ont pour règle de refuser les dons des rois pour éviter de leur part toute pression (Polybe XXII, 8).

A la tradition grecque de la générosité royale répond une tradition égyptienne analogue. Généreux à l'égard des cités grecques, les Ptolémées se doivent aussi de l'être à l'égard des dieux égyptiens. Non seulement ils leur vouent des constructions nouvelles, mais ils les dotent de terres, de privilèges fiscaux, du revenu de cultes, ainsi qu'en témoignent les textes inscrits aux murs des temples[19], ou encore

[18] Voyez, par exemple, F. Durrbach, *Inscriptions de Délos: Comptes des hiéropes* (Paris, 1929), n° 422, 439, 442 notamment.

[19] Voyez les sources dans notre *Économie royale des Lagides* (Bruxelles, 1939), p. 51-52, 263, 482-483.

le décret trilingue du synode de Memphis, *O.G.I.S.* 90. Ici encore, le don peut avoir une intention politique. Il s'agit de s'assurer le loyalisme du clergé en même temps que la faveur du dieu.

Bien entendu, il ne faut pas tout réduire en termes d'intérêt. Consacrer une partie de sa richesse aux dieux, c'est un peu se sacraliser soi-même; c'est faire un sacrifice, ce qui est précisément un des rites de contact avec le divin.

Il faut dire aussi que le don perpétue le souvenir de celui qui le fait. Or les rois sont avides de gloire et de pérennité (Polybe XXII, 8, à propos d'Eumène II). Et précisément, les cités reconnaissantes élèvent dans l'enceinte de leurs temples la statue des rois (ἄγαλμα) ou bien, elles érigent sur la place publique une statue équestre en or ou en bronze, qui est un portrait (εἰκών), tradition qu'attestent de nombreuses inscriptions[20]. Tradition aussi qui, à travers l'empire romain et la Renaissance, s'est poursuivie jusqu'à nos jours et dont le Marc Aurèle du Capitole de Rome est un des rares exemples antiques que nous ayons encore sous les yeux.

La fondation d'instituts de recherche est aussi un témoignage d'opulence. Elle prolonge plusieurs traditions issues de la cité grecque et elle a plusieurs fonctions.

En effet, les écoles philosophiques, depuis Aristote, disposaient d'une bibliothèque. On connaît précisément par Diogène Laërce la destinée des livres légués à Théophraste par Aristote[21]. Sans doute, le testament de Théophraste à son tour n'est-il pas authentique, mais il suffit, pour attester l'origine du goût des rois hellénistiques pour les collections de livres, que le thème du 'testament du philosophe' les ait touchés. Les bibliothèques royales d'Alexandrie et de Pergame avaient des modèles dans les cités grecques, mais leurs

[20] Pour un premier recueil de sources, voyez les mots ἄγαλμα et εἰκών aux *indices* des *OGIS* et de la *Sylloge*, 3ᵉ éd. Sur la distinction à faire entre ἄγαλμα et εἰκών, voyez L. Robert, *Études Anatoliennes*, p. 17.

[21] Sur les instituts de recherche d'Alexandrie, voyez P. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1973), ch. 6, p. 305-335. Sur le patronage de la science par les Attalides, voyez E. Hansen, *The Attalids of Pergamon*, p. 353-394. Voyez en général P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes grecs* (Paris, 1937). Le *Mouseion* d'Alexandrie, que décrit Strabon XVII, 1, 793-794, répond exactement à la fondation funéraire qu'instituait le testament de Théophraste, s'il faut en croire le document que nous transmet Diogène Laërce, V, 51 sqq. Sur la bibliothèque d'Alexandrie, voyez E.A. Parsons, *The Alexandrian Library: Glory of the Hellenistic World* (London, 1952), avec une bibliographie aux pages 433-461, à compléter par P. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, p. 320-335. Sur la bibliothèque de Pergame, voyez E. Hansen, *The Attalids of Pergamon*, p. 251-253.

dimensions sont à la mesure de l'opulence des rois. La collection de livres est chose précieuse, comme la collection d'animaux exotiques[22]. Mais l'état incertain des textes rassemblés exige des revisions: Pisistrate déjà avait fait établir un texte meilleur d'Homère et ainsi les bibliothèques royales sont tout naturellement devenues des centres de philologie[23]. Retrouver le 'vrai' texte par une critique méthodique est d'autant plus nécessaire que celui-ci est un témoignage et un argument, qui fonde les raisonnements analogiques, si importants dans la science grecque et dans les techniques de décision[24]. Pour les rois, la référence au passé guide l'avenir. L'époque hellénistique fut fondamentalement conservatrice. Elle voulut aussi incorporer au savoir grec celui des peuples indigènes qu'elle fit traduire[25].

D'autre part, ce geste d'opulence qu'est la fondation d'instituts de recherche sert la gloire et parfois les entreprises guerrières des rois, lorsque les savants qui y travaillent sont des ingénieurs, comme Archimède au service de Hiéron II de Syracuse, ou des géographes, comme Ératosthène au service de Ptolémée III, ou des médecins, comme Hérophile sous Ptolémée Ier.

Comme toutes les qualifications royales, l'opulence des instituts de recherche se colore d'une signification sacrée. Le Musée d'Alexandrie est une offrande aux Muses et c'est dans l'Asclépieion que s'installa une des bibliothèques de Pergame. Ainsi nos grandes bibliothèques publiques ont à leur origine une double signification: royale et sacrée. Les moines copiant les textes pour les rois ont perpétué cette tradition.

L'insertion de l'opulence dans le sacré se manifeste aussi dans les dons de monuments que les rois font au monde grec: portiques à Délos, à Olympie ou à Athènes, monuments votifs commémorant des victoires dans les grands sanctuaires, et notamment à Delphes, lient le roi au dieu patron de la cité ou du sanctuaire, qu'il honore.

[22] Ces animaux paraissent dans le cortège dionysiaque que Ptolémée II fait défiler à Alexandrie à la mémoire de ses parents (Athénée, V, p. 201, d'après Callixeine de Rhodes).

[23] Voyez P. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, p. 447-479 et R. Pfeiffer, *History of the Classical Scholarship* (Oxford, 1968).

[24] Voyez F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris, 1956).

[25] Ces entreprises de traduction sont œuvre royale. Tels sont les ouvrages commandés à Manéthon en Égypte (voyez en dernier lieu P. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, p. 505-510 et II, p. 727-730) et à Bérose à Babylone (voyez P. Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur* [Leipzig, 1923]), ainsi que la traduction de la Bible à Alexandrie sous Ptolémée Ier ou Ptolémée II (voyez la *Lettre d'Aristée à Philocrate* et B.H. Stricker, *De Brief van Aristeas*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, deel LXII, n° 4, Amsterdam, 1956).

Cette bienfaisance que les historiens anciens et les décrets de reconnaissance des cités louent chez le roi s'exprime par une série de vertus qu'on lui attribue: l'humanité, la miséricorde dans la justice, l'indulgence. La 'philanthropie' des rois est chose si banale dans les décrets honorifiques que l'index des *O.G.I.S.* a renoncé à en relever les mentions et se contente, aux mots φιλάνθρωπος et φιλανθρωπία, d'un simple *passim*. Et, tant l'idée de bienfait domine dans l'image qu'on se fait du roi, la 'philanthropie' a dénaturé la notion de 'justice', au point qu'un acte législatif est souvent appelé φιλάνθρωπον[26].

Pour pratiquer la vertu de générosité, le roi doit être riche. Tels étaient, en leurs palais, les rois de Perse, dont Hérodote et les historiens d'Alexandre évoquent les trésors, tels étaient aussi les Pharaons dont les tombeaux attestent la richesse. Mais la cité grecque avait aussi, à plus petite échelle il est vrai, ses hommes riches: Cimon, Nicias, le père d'Isocrate, les tyrans de Syracuse. Déjà Isocrate recommande à Nicoclès '*un train brillant et digne d'un roi*' (§ 19), tout en lui interdisant cependant les dépenses inutiles. La richesse des sacrifices qu'offre Nestor pour recevoir Télémaque et la valeur des présents qu'il lui donne prouvent que, pour les Grecs de l'âge hellénistique, cette obligation d'opulence n'avait rien d'insolite. Polybe, qui admire la simplicité étonnante des Scipions, méprise tout naturellement les rois appauvris (V, 88-90). Comme Pindare, dans la Iere *Olympique*, chantait la richesse de Hiéron de Syracuse, Théocrite, dans l'*Idylle* XVII, vv. 73 sqq., célèbre la richesse de Ptolémée II. Ainsi les poètes, traditionnellement, fondaient sur ce thème la propagande des rois.

Mais il y a aussi une publicité à l'intention du peuple de la rue. Le cortège dionysiaque que Ptolémée II dédia à la mémoire de ses parents fit défiler dans les rues d'Alexandrie esclaves, chiens de chasse, animaux rares, étoffes précieuses, vaisselle d'or et d'argent, chars animés de tableaux vivants (Athénée, V, 197C-203C). Le triomphe qu'Antiochus III organisa à Daphné (Polybe XXXI, 3, 13) avait même fonction de propagande. La richesse, en effet, est plus significative quand elle provient du butin acquis par la victoire.

Par le luxe de la décoration, par les jardins qui l'entourent, par

[26] Voyez M.Th. Lenger, 'La notion de "bienfait" (philanthrôpon) royal et les ordonnances des rois Lagides', *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz* I (Napoli, 1952), p. 483-499, et, du même auteur, *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, Mémoires de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique, coll. in-8° (Bruxelles, 1964), tome 57, fasc. 1, n° 52, 58, 62, 63, 64.

l'ampleur des constructions, le palais aussi est signe de richesse. Strabon (XVII, 795) décrit celui d'Alexandrie. Et Théocrite, dans les *Syracusaines* (*Idylle* XV), exprime bien la joie que les badauds éprouvent à s'ébahir du luxe des rois. Les restes du palais de Pergame et même ceux du palais plus modeste d'Hérode à Massada en Judée suggèrent cette image de puissance que donnait le faste royal.

En son palais, le roi est en principe accessible et chacun a le droit de lui présenter une pétition. C'est à Ptolémée qu'en Égypte est adressé un groupe de pétitions introductives d'instance du dernier tiers du IIIe siècle avant J.-C.[27], où il s'agit cependant de matières vénielles. Au jour de son anniversaire et aux fêtes à la mémoire de son épouse Arsinoé, on envoie des cadeaux à Ptolémée Philadelphe et des porcs pour les sacrifices[28]. On arrive à se faire recommander auprès de lui par ceux qui l'approchent[29]. Enfin, le public est admis à visiter le palais à l'occasion de certaines fêtes. Théocrite a décrit la foule qui se presse à l'entrée de la demeure royale aux fêtes d'Adonis (*Idylle* XV).

Autre manifestation d'opulence, le roi offre des banquets où sont réunis les 'amis' et les courtisans de toutes fonctions. Josèphe (*Antiquités des Juifs* XII, 170-175), en décrivant les légendaires agapes où aurait été invité le fermier d'impôts Joseph, montre comment on se représentait cette expression de la puissance royale.

Le banquet est un des éléments du luxe de la cour. Il crée un lien entre tous ceux qui approchent le roi, lien sacré par la participation en commun au sacrifice qui l'accompagne. Les historiens d'Alexandre ont situé dans des banquets les grandes scènes qui ponctuent les étapes politiques de sa carrière, de l'incendie de Persépolis à la proscynèse de Bactres. Ils ont fourni ainsi un modèle grec aux rois hellénistiques.

Avoir beaucoup d'amis est aussi un signe d'opulence. S'il se forme des familles où se recrutent de préférence les prêtres éponymes et les officiers supérieurs[30], si ces familles jouissent sans doute de

[27] Ces pétitions ont été publiées par O. Guéraud sous le titre ΕΝΤΕΥΞΕΙΣ (Le Caire, 1931-1932). Adressées au roi, elles n'allaient cependant sans doute pas jusqu'à lui.

[28] Voyez notre *Économie royale des Lagides*, p. 394-395, pour les références, auxquelles on peut ajouter *P. Cairo-Zenon* 59820-59821, ainsi que *P. Lond.-Zenon* 2000.

[29] Voyez, par exemple, les papyrus de la 'Società italiana per la ricerca dei papiri', *PSI* 341, 361.

[30] Voyez W. Peremans-E. van 't Dack, *Prosopographia Ptolemaica* VI (la Cour, etc.) et III, n° 4984-5348 (les prêtres éponymes). Pour la cour des Séleucides, voyez

privilèges fiscaux et de tenures de terre, il n'y a pas à proprement parler de 'noblesse de cour', les conseillers, les médecins, les philosophes et les savants n'ayant généralement pas d'ancêtres illustres.

D'un autre côté, si le roi n'est pas inaccessible, il n'empêche que l'homme du commun n'a pas normalement accès au palais. La condition royale isole celui qui l'assume. Elle le livre à l'entourage, qui se veut de plus en plus exclusif, des 'amis', dont les titres et le rang se figent peu à peu[31]. Cela a dû donner à la vie de cour une étiquette rigide qu'on ne connaissait pas autour d'Alexandre et qui a contribué, en l'isolant, à sacraliser la personne royale. Pourtant maintes anecdotes prêtent au roi le désir de trouver un contact avec la spontanéité de la rue, voire de la canaille. Ce besoin d'évasion est un des traits de l'image du roi hellénistique. Polybe (XXVI, 10) blâme ainsi les sorties incognito d'Antiochus Épiphane et son goût pour les tavernes et les bains.

S'il est un courant qui loue chez les rois la maîtrise de soi[32] et la modération, il en est un autre qui, pour en magnifier la puissance, fait du roi un être superlatif en tout. L'*Idylle* XVII de Théocrite et la description par Callixeine de Rhodes (Athénée, V 196A-197C) du pavillon royal élevé par Ptolémée Philadelphe à l'occasion de la procession des Ptolemaia donnent une idée de cette littérature qui se complaît dans l'accumulation de l'or, des étoffes précieuses, des peintures, des tapis persans, des orfèvreries et des choses exotiques. Littérature d'évasion dont le roi est le pôle, monument typique d'un art baroque.

Superlatives aussi sont les amours qu'on prêtait aux rois pour animer leurs fêtes. A propos de Démétrius Poliorcète, Plutarque (*Vie de Démétrius* 19, 24) s'est fait l'écho d'anecdotes à ce sujet, qui sont plus que des potins[33]. Elles témoignent, en effet, d'un besoin de tous les temps de projeter en un être exceptionnel — roi ou 'star' —

E. Bikerman, *Institutions des Séleucides* (Paris, 1938), p. 31-50. Pour celle des Antigonides, voyez W.W. Tarn, *Antigonos Gonatas* (Oxford, 1913), p. 223-256.

[31] Voyez W. Peremans-E. van 't Dack, VI, n° 14479-14737, et E. Bikerman, p. 31-50. L. Mooren, 'Ueber die ptolemäischen Hofrangtitel', *Antidorum W. Peremans*, Studia Hellenistica 16 (1968), p. 161-180, donne une bibliographie.

[32] Voyez le portrait d'Attale par Polybe (XVIII, 41) cité ci-dessus.

[33] Voyez la liste des maîtresses des Ptolémées dans W. Peremans-E. van 't Dack, VI, n° 14713-14737. Un certain Ptolémée de Mégalopolis avait rassemblé les histoires scandaleuses qui couraient sur Ptolémée IV (Jacoby, *Fr. Gr. Hist.* II B, 161). C'est un genre littéraire qui dut avoir ses lecteurs et Polybe s'en était fait l'écho dans un passage aujourd'hui perdu du livre XIV, après 11, de son *Histoire*.

et en un format agrandi les plaisirs et les risques auxquels on n'a pas accès. Les risques, car il vient un moment où la foule, qui a admiré, tout à coup se venge et punit. C'est l'histoire, que raconte Polybe (XV, 28-33), de la mort d'Agathocle, d'Agathocleia et de leur mère Oinanthè, qui fut, comme sa fille, maîtresse de Ptolémée Philopator, avant bien d'autres (Polybe XIV, 11).

Toute cette opulence est l'expression d'une énorme puissance économique fondée sur les impôts, les tributs, les butins et la possession de terre royale.

Nous avons d'ailleurs, grâce à des sources précises, une idée de la richesse des Ptolémées. On a pu calculer, par exemple, que le blé que leur fournit l'Égypte équivaut à la nourriture de quelque 500.000 personnes[34].

L'opulence atteste la faveur des dieux. Ce don confère à la personne du roi un éclat rayonnant, un 'air royal' qui ne trompe pas. Ainsi Antiochus III reconnut chez Démétrius de Bactriane, le fils d'Euthydème, '*l'allure, la conversation, la prestance d'un souverain et lui promit en mariage une de ses filles*' (Polybe XI, 34).

A l'exaltation de la puissance et de la chance, à cette conduite dionysiaque irrationnelle que l'âge hellénistique, sous le nom de τρυφή[35], a prêtée aux rois, à ce bonheur, la sagesse grecque, cependant, ne laisse pas d'opposer la mesure (σωφροσύνη) et la maîtrise de soi (ἐγκράτεια). Elle a toujours redouté l'*hybris* de la victoire et de l'opulence, contre quoi Pindare met en garde les vainqueurs. Isocrate permet à Nicoclès le luxe des vêtements, qu'il désigne par le verbe τρυφάω (*à Nicoclès* 29-32), mais il exige de lui sobriété et maîtrise de soi. Polybe (II, 64) décrit Antigone Doson, houspillé par les Argiens, et qui reste '*maître de lui, comme il convient à un général et à un roi*'. Cette modération, c'est, autour des rois, les courants cyniques et stoïciens qui la prônent.

Le culte du roi[36]

Passons au troisième volet de l'image du roi hellénistique, la

[34] Voyez notre article 'Époque hellénistique', *Troisième Conférence internationale d'histoire économique* (Munich, 1965), p. 41-74, particulièrement p. 47-49.

[35] Sur la τρυφή, voyez J. Tondriau, 'La Tryphè, philosophie royale ptolémaïque', *Revue des Études anciennes* 50 (1948), p. 49-54, et A. Passerini, 'La τρυφή nella storiografia ellenistica', *Studi italiani di filologia classica*, 5, 11 (1934), p. 35-36.

[36] Sur les modalités et l'évolution du culte royal, on lira l'ouvrage classique de L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Bibliothèque de Théologie, série III, vol. 5 (Paris, 1957), qui comporte une très abondante bibliographie. La même année a paru un ouvrage de F. Taeger, *Charisma: Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes* (Stuttgart, 1957-1960).

sacralité. Nous avons déjà vu que la victoire, comme la fécondité et la richesse, sont les signes d'une bienveillance particulière des dieux.

Entre les hommes et les dieux, les Grecs concevaient deux types opposés de relations: séparation ou contact.

La séparation s'exprime dans les supplices infligés à ceux qui ont voulu dérober aux dieux une de leurs prérogatives — Tantale par exemple — ou encore dans les châtiments réservés aux mortelles aimées des dieux — Sémélé et Iô. On sait aussi que les dieux ne peuvent pas voir mourir les hommes (Euripide, *Hippolyte* 1437-1438).

Quant au contact, il a maintes formes, qu'il faut distinguer. Les héros d'Homère avaient leur dieu protecteur, qui venait à leur appel. Hippolyte mourant entend les paroles de réconfort que lui adresse Artémis (Euripide, *Hippolyte* 1389 sqq.).

Le vainqueur, dès le IVe siècle, est honoré comme un dieu parmi les hommes. Ainsi, en 404 déjà, à Samos qu'il a délivrée de l'empire d'Athènes, Lysandre est l'objet d'un culte (Plutarque, *Lysandre* 18, d'après Douris de Samos). Et Isocrate dit d'Évagoras (72) '*si certains poètes, à propos de quelques hommes d'autrefois, exagèrent lorsqu'ils disent qu'il était un dieu parmi les hommes ou un dieu mortel* (allusion à l'*Iliade* XXIV, 258, à propos d'Hector, par exemple), *toutes les expressions de ce genre s'adapteraient particulièrement à la nature de ce grand homme*'. Ainsi on joue avec la qualification surnaturelle par le biais de comparaisons.

D'autre part, les héros homériques avaient une ascendance divine et l'idée de descendre des dieux n'était pas insolite. Les rois de Macédoine se disaient issus d'Héraclès (Isocrate, *Philippe* 32, 77, 111-115) et les Successeurs, par des mariages, ont fait valoir leur appartenance à cette lignée. Les Séleucides tenaient Apollon pour leur ancêtre (*O.G.I.S.* 212, l. 13).

Autre pertuis ménagé, dans la pensée des Grecs, du divin à l'humain: le fondateur d'une cité a toujours été l'objet d'un culte. Or le roi victorieux, qui libère une cité, est un second fondateur. Il est donc normal qu'il soit fêté par des rites. Au reste, pour bien marquer l'assimilation du vainqueur à un fondateur, la ville 'libérée' prend son nom: les Demetrias, Antigoneia, Antiocheia, Ptolemaïs, temporaires d'ailleurs, sont nombreuses à l'époque hellénistique. Ainsi

Sicyone, en 303-302, prend en l'honneur de Démétrius Poliorcète le nom de Démétrias et lui attribue les mêmes honneurs qu'au fondateur d'une ville, d'après Diodore XX, 22.

Relevons à présent les formes que prend le culte grec des rois et notons d'emblée qu'un culte n'implique pas que celui qui en est l'objet soit dieu. Quand, en 324, Alexandre demanda un culte aux cités grecques, Hypéride (*Or. fun.* 21) trouva qu'il s'arrogeait ainsi ce qui n'était dû qu'aux dieux; il ne dit pas qu'il entendait par là se faire tenir pour dieu. Mais la confusion a dû s'opérer dans certains esprits, alimentée d'ailleurs par ceux qui, comme Démosthène (d'après Hypéride, *contre Démosthène* col. 31), souhaitaient dénoncer la scandaleuse démesure du conquérant en lui accordant '*s'il en avait envie, d'être fils de Zeus ou de Poséidon*'.

Dès avant l'accession de Grecs aux royautés d'Orient, Aristote, dans la *Rhétorique* (I, 1361a), énumère ainsi les honneurs qu'on décerne '*principalement à ceux qui ont fait du bien ... mais aussi à celui qui a la capacité d'en faire*'. '*Font partie des honneurs* — dit-il — *les sacrifices, les commémorations en vers et en prose, les bénéfices attachés à des charges, les enclos consacrés, les préséances, les tombeaux, les statues, la nourriture à charge des deniers publics, les pratiques barbares telles que se prosterner et se tenir à distance, les présents appréciés chez chaque peuple*'.

Or il se fait que plusieurs de ces honneurs — sacrifices, hymnes, enclos sacrés — sont aussi voués aux dieux, ce qui entretient la confusion entre les honneurs et une divinisation, tant de la part des adulateurs des rois que de celle de leurs détracteurs.

Lorsqu'on honore en sauveurs les premiers diadoques, la reconnaissance des cités s'exprime exactement par les moyens qu'indique Aristote. Ainsi, en 311, la ville de Skepsis en Troade fonde pour Antigone le Borgne qui a restauré la paix un culte dont une inscription (*O.G.I.S.* 6, ll. 15-30) nous a conservé les éléments que voici. '*La cité se félicite avec les autres Grecs de ce que désormais ils vivront en paix, libres et autonomes. Aussi, afin d'honorer Antigone d'une manière qui soit digne de ses actes et afin de se montrer reconnaissant des bienfaits reçus, le peuple a-t-il décidé de lui consacrer un enclos, de lui faire un autel, de dresser une statue de culte magnifique. Le sacrifice, le concours, l'offrande de couronnes et le reste de la fête seront célébrés en son honneur chaque année comme précédemment. On le couronnera d'une couronne d'or de cent statères. On couronnera aussi Démétrius et Philippe* (ses fils), *chacun d'une couronne de cinquante statères d'or*'.

Avec Démétrius Poliorcète, l'assimilation du sauveur à un dieu se précise. On a vu les honneurs de fondateur que lui conféra Sicyone (Diodore XX, 22). Athènes renchérit. La fête est toujours marquée d'un hymne. Or Douris de Samos a conservé l'hymne en vers ithyphalliques qu'Athènes fit composer en 291-290 pour ce roi (Athénée VI, p. 253F = Jacoby, *Fr. Gr. Hist.* II, A, p. 141-142, nº 13). Le poète y dit la joie rayonnante, le sourire, la beauté du libérateur, ce qui suggère l'assimilation à Dionysos. Il l'invoque comme fils de Poséidon et d'Aphrodite. Puis il honore en lui le sauveur et lui adresse cette prière: '*fais régner la paix et protège-nous des Étoliens*'. Et il ajoute: '*les autres dieux ou bien sont loin ou ils n'ont pas d'oreilles ou ils n'existent pas ou ils ne nous prêtent aucune attention. Mais toi, tu es ici, nous te voyons. Tu n'es pas de bois ou de pierre, tu es réel*'. Ce n'est point encore dire que Démétrius est dieu, mais c'est désigner une place à prendre dans l'univers infiniment agrandi aux confins duquel Épicure a relégué les dieux. Pour les hommes que la guerre étreint, le roi fort, porteur de salut, est plus efficace qu'un dieu qu'on ne voit pas. Les hommes appellent une épiphanie: le roi rayonnant de bonheur ne serait-il pas comme l'apparition d'un nouveau Dionysos?

Autre procédé sacralisant: on met l'image du roi à côté de celle du dieu. Ainsi Athènes avait décidé que l'image d'Antigone et de Démétrius serait tissée à côté de celle des dieux à même le péplos d'Athéna (Plutarque, *Démétrius* 10). Dans la même intention, on dédie au roi une statue de culte qui sera érigée dans un temple. Ainsi Attale III qui, pas plus qu'aucun Attalide, ne fut dieu de son vivant, eut à Pergame sa statue colossale de vainqueur '*dans le temple d'Asclépios Sôter, pour qu'il en soit le synnaos*' et en outre '*une statue équestre d'or sur colonne de marbre, près de l'autel de Zeus Sôter sur l'agora, au point le plus en vue, tandis que le stéphanéphore, le prêtre du roi et l'agonothète feront offrande d'encens au roi sur l'autel de Zeus Sôter, chaque jour*' (*O.G.I.S.* 332; cf. L. Robert, *Études anatoliennes*, p. 17).

Qu'on lui voue aussi un enclos sacré entouré de portiques, ce n'est pas encore non plus faire du roi un dieu et cela ne doit sans doute rien à quelque influence orientale, puisque c'est un des honneurs qu'énumère Aristote. Selon Pausanias VIII, 6, les Rhodiens avaient demandé à l'Oracle d'Ammon s'il convenait d'honorer '*comme un dieu*'

Ptolémée I[er] qui les avait aidés lorsque Démétrius Poliorcète les assiégeait. '*Avec l'accord de l'Oracle, ils lui dédièrent en ville un enclos sacré… ce fut le Ptolemaion*'. Mais, comme les dieux aussi ont des enclos sacrés, cette commémoration favorise une assimilation du roi au dieu.

Les effigies des monnaies prêtent parfois aux traits du roi les attributs du dieu dont il se réclame: qu'il suffise ici d'évoquer les belles pièces d'Alexandre en Héraclès.

Enfin, le roi mort est divinisé. C'est Ptolémée Philadelphe qui, le premier, fonde le culte de son père, le Sauveur, et de sa mère. Culte de défunts, culte du souvenir, mais qui comporte cette fois des temples et tout le cérémonial du culte des dieux. C'est ce que souligne Théocrite, dans l'Éloge de Ptolémée (*Idylle* XVII, 121 sqq.), tandis qu'il célèbre le Philadelphe vivant '*à l'égal des demi-dieux*' (135-136). Le mariage même de celui-ci avec sa sœur Arsinoé paraît aux yeux du poète un élément sacralisant, puisqu'il autorise une comparaison avec l'union de Zeus et d'Héra (127-134).

Et c'est alors qu'intervient l'Égypte, pour accueillir dans ses temples non seulement le Pharaon qu'est le Ptolémée, dieu d'office pour les Égyptiens, mais les nouveaux dieux que deviennent les membres défunts de la famille royale: Arsinoé Philadelphe[37] et, un peu plus tard, la petite princesse Bérénice, fille de Ptolémée III Évergète[38]. Et ainsi, au fil des générations, s'alourdit le culte dynastique et se multiplient les temples dédiés aux rois et aux reines, vivants comme morts. Cet énorme appareil religieux nourrit, des revenus de terres immobilisées, dans les cités grecques comme dans les anciennes villes orientales, les nombreuses familles où se recrutent prêtres et prêtresses éponymes. Le culte lie ainsi au roi toute une clientèle, comme la guerre lui attachait son armée.

Mais alors que, dans la diplomatique des contrats grecs d'Égypte, les dates sont données non seulement par l'année de règne, mais aussi par les prêtres éponymes, les actes législatifs des rois, au contraire, restent fidèles au vieux formulaire macédonien qui nomme le souverain sans qualification religieuse. Deux images du roi poursuivent ainsi leur carrière indépendante.

[37] Voyez les sources dans L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains*, p. 196-198. Ptolémée II dote le culte d'Arsinoé du produit de l'impôt du sixième des fruits des vergers et des vignobles (*Revenue Laws*, col. 36). Cf. aussi G. Longega, *Arsinoe II* (Roma, 1968), p. 109-114.

[38] *OGIS* 56.

L'entrée des rois dans le monde des dieux est naturelle dans une religion polythéiste aux mythes ouverts, remaniés au long des siècles au gré de ceux qui les racontent. Théocrite et Callimaque, comme autrefois Pindare, ont projeté jusqu'au ciel l'image des vainqueurs et guidé ainsi les foules dans l'expression de leur reconnaissance ou de leur crainte. La forme humaine que les Grecs donnaient à leurs dieux facilitait l'accueil d'un homme parmi eux.

En résumé, tout concourt à donner du roi l'image d'un être hors mesure: les conséquences foudroyantes de ses victoires ou de ses défaites, l'ampleur des territoires qu'il régit, le nombre de ceux qui le servent et qui font sa richesse à la guerre comme dans l'humble travail des champs, la magnificence des dons qu'il fait ou qu'il reçoit, son insertion enfin dans le monde du sacré auquel il apporte un regain de présence et de jeunesse.

Les qualités personnelles de force, d'endurance, d'audace, de philanthropie et de justice, aussi bien que les défauts opposés qu'on lui prête ont toujours, sous la plume des historiographes comme des rédacteurs de décrets honorifiques, quelque chose de stéréotypé[39].

Au reste, pour les historiens de l'époque hellénistique, les rois occupent seuls le temps. Il n'est d'histoire que des rois. Et cette tradition s'est perpétuée jusqu'au XIX[e] siècle.

Mais il n'est rien, hormis le format, qui, dans cette image de puissance et d'opulence qu'ils nous ont transmise, ne soit déjà dans l'idéal du citoyen de la ville impériale d'Athènes.

[39] Voyez W. Schubart, 'Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri', *Archiv für Papyrusforschung* 12 (1937), p. 1-26.

The Early Stoic Concept of Moral Choice[1]

ANTHONY A. LONG

Over the last twenty years, especially in English speaking countries, ancient Stoicism has received considerable attention from historians of Greek philosophy. The general result of their investigations has been a reappraisal of the Stoics' significance as philosophers. No serious scholar has ever questioned the cultural importance of Stoicism in the Hellenistic and Roman world. But philosophical reputations depend in large part on the intellectual fashions of a particular time and place. It may be that developments in physics, logic and ethics have helped modern scholars to recognize a number of Stoic concepts which eluded the attention of earlier writers; and it is certainly true that nineteenth century idealism, particularly in Germany, influenced the dismissive attitude towards the Stoics which we find in Zeller and his contemporaries. But for all their shortcomings, traditional views of Stoicism were right in regarding ethics as the Stoics' chief claim to fame. The Stoics arrived at an image of man which is far from being purely historical in its interest. Indeed, it might be said to have particular relevance to contemporary ideas about human nature. The Stoics believed neither in original sin nor in the freedom of the will, where freedom is interpreted as the unrestricted possibility of choosing or not choosing a particular action. They fully recognized that character depends, to a very large degree, on environmental influences in general and education in particular. Setting human nature within a world where existence is confined to bodies, linked together by a strict causal nexus, the Stoics elaborated one of the

[1] An earlier version of this paper was read to an international colloquium on Stoic Ethics, which was held at Toledo in the summer of 1974 through the kind cooperation of Professor M. Fernandez-Galiano. In revising it for publication I have had the benefit of extensive discussion with Professor A.C. Lloyd, but it should not be assumed that he endorses either my detailed arguments or my conclusions.

most complex of all ethical systems. Many of its details, owing to the loss of works by early Stoic writers, remain obscure. But we know enough about the broad outlines of Stoicism to make it profitable to attempt to elucidate concepts which, in the form that they reach us, may often, at first glance, seem arid if not entirely empty. It is in the hope of promoting further discussion of one such concept, choice, that I offer this paper to a scholar whose contributions to ancient philosophy have been most helpful and illuminating.

Introduction

Whenever one makes a general statement about Stoic doctrines two qualifications need to be implied or stated at the outset. First, the Stoic philosopher or phase of Stoicism to which the doctrine is attributed. Secondly, the state of our evidence concerning the doctrine. These qualifications are particularly important in any discussion of Stoic views about human action. I would conjecture that there is no feature of early Stoic ethics concerning which we have lost more crucial evidence than the τόπος they called περὶ ὁρμῆς[2]. Early Stoic psychology in general is sparsely documented in von Arnim's collection of 'fragments', and to the best of my knowledge no detailed analysis of ὁρμή and συγκατάθεσις survives in the words of Chrysippus or indeed of any early Stoic. We have of course many statements in which these terms feature, but most of them are of a summary character and seem to presuppose a body of information that has been lost. There can be no question, however, about the importance of these mental faculties to the early Stoic analysis of human behaviour. They are fundamental to the distinction between 'initiating' and 'complete' causes, to the analysis of perception

[2] For the τόπος cf. Diog. Laert. VII 84 (*SVF* III 1). The main evidence on ὁρμή in early Stoicism is collected by von Arnim on p. 40-45 of his *Stoicorum Veterum Fragmenta* III but cf. also the entries under ὁρμή and συγκατάθεσις in his index volume. On ὁρμή in relation to οἰκείωσις see S.G. Pembroke in A.A. Long ed. *Problems in Stoicism* (London, 1971), p. 130-33 and G.B. Kerferd, 'The Search for Personal Identity in Stoic Thought', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 55 (1972), p. 185-93. I have also discussed various aspects of ὁρμή in 'Aristotle's Legacy to Stoic Ethics', *B.I.C.S.* 15 (1968), p. 81, 'The Stoic Concept of Evil', *Philosophical Quarterly* 18 (1968), p. 337-41, 'Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De Fato* (I-XIV)', *A.G.P.* 52 (1970), p. 258-65, *Problems in Stoicism* p. 180-9 and 'The Logical Basis of Stoic Ethics', *Proceedings of the Aristotelian Society* (1970 71), p. 96-101. More generally, see M. Pohlenz, *Die Stoa* ed. 2 (Göttingen, 1959), p. 88-92, J.M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), p. 32-41, 104-5, A.A. Long, *Hellenistic Philosophy* (London, 1974), p. 171-3, 184-90.

and judgement, and to the explanation of desire and passion — in a word, to πράξεις, moral actions.

I have emphasized the word 'early' in my last remarks because the terms, ὁρμή and συγκατάθεσις, are frequent in Epictetus[3]. We also find in him many instances of προαίρεσις, ὄρεξις and other psychological terms which are rare or missing altogether from the surviving fragments of early Stoic philosophers. It is possible, of course, that Epictetus has borrowed or introduced terms and concepts which Chrysippus did not use. J.M. Rist, for instance, claims that Stoics before the first century A.D. hardly ever used the word προαίρεσις[4]. But this is an argument from silence. In any case, the fact which matters most is not the occurrence of a term but the recognition and use of certain concepts. Epictetus regards ὑπόληψις, ὁρμή and ὄρεξις as things of paramount importance. In contrast with σῶμα, κτῆσις and δόξα, he asserts, these mental faculties are 'in our power' (ἐφ' ἡμῖν), and he makes this point at the very beginning of his *Encheiridion*, and frequently elsewhere in Arrian's reports of his discourses. There is every reason to think that in this respect Epictetus reflects the opinions of the early Stoics. In this paper I shall try to reconstruct some of their views on choice by means of evidence which is normally taken to represent the old Stoa.

Part I: *the Stoic concept of choice* (αἵρεσις).

In an analysis of the group of concepts to which the notion of a human act belongs, G.H. von Wright lists choice, deliberation, intention, motive, reason and will. 'Closely related to them', he writes, 'are the notions of desire, end, need and want'[5]. We are at once reminded of Aristotle who said that προαίρεσις is either ὀρεκτικὸς νοῦς or ὄρεξις διανοητική, and adds that 'such an ἀρχή is man' (*E.N.* VI, 1139 b 4-5). Whether Aristotle, or any other ancient philosopher, had an irreducible concept corresponding to 'will' may be doubted. The important point is his recognition, surely a correct one, that choice involves (at least) two fundamental things — a cognitive element and an appetitive element. It will be helpful to keep this in mind as we turn now to the Stoics.

The early Stoic concept which corresponds to προαίρεσις in Aristotle,

[3] Epictet. gives a different set of ethical *topoi* from Diog. Laert. (cf. note 2 above), *Diss.* III 2, 1-2.

[4] *Stoic Philosophy*, p. 5.

[5] *The Varieties of Goodness* (London, 1963), p. 6.

or the concept of choice, is undoubtedly expressed by the word ὁρμή. In English this is normally translated 'impulse' and that translation has the merit of signifying the 'motive' aspect of ὁρμή, which, like Aristotelian προαίρεσις, is or can be an *efficient* cause of action. But 'impulse' in English fails to convey the cognitive element which ὁρμή in Stoic usage also connotes. In a mature man ὁρμή is not a mere drive or irrational impulse, as it is in the case of animals and infants. What begins in the life of a man as an instinctive faculty to promote self-preservation is transformed, through the development of man's rational powers, his *logos*, into an appetitive capacity which is shaped throughout by reason (Diog. Laert. VII 86, quoting or paraphrasing Chrysippus). It is well known that orthodox Stoics from Chrysippus onwards, and perhaps before him, refused to posit an independent appetitive faculty along the lines of τὸ ἐπιθυμητικόν in Plato's psychology. The Stoics regarded ὁρμή as an activity of the *logos* or *hegemonikon* whereby the thought or perception of a desired object may be transformed into purposive bodily movements. Thus ὁρμή is defined by Chrysippus as 'the *logos* of man commanding him to act' (ap. Plut. *Stoic. rep.* 1037f = *SVF* III 175).

The prescriptive nature of ὁρμή is a feature of the concept to which I shall return in Part III. But if every ὁρμή is prescriptive by nature we should not suppose that it is always, and certainly not that it is automatically (or mechanically), followed by action. The Stoics seem to have distinguished impulses and desires which are not acted upon from a ὁρμή that they called πρακτική. It is only this kind of ὁρμή which will concern us here.

Stobaeus records a list of the different 'species' (εἴδη) of πρακτικὴ ὁρμή (*Ecl.* II 87,14 = *SVF* III 173) which he does not claim to be exhaustive. It is an intriguing collection of items, although we know very little about how the Stoics analysed each species. Stobaeus mentions πρόθεσις, ἐπιβολή, παρασκευή, ἐγχείρησις, αἵρεσις, προαίρεσις, βούλησις and θέλησις. Of all these terms the most significant and puzzling is αἵρεσις and I shall attempt to clarify the meaning of this species of ὁρμή in the following pages. The chief value of Stobaeus' list is its confirmation that πρακτικὴ ὁρμή is the *generic concept* answering to choice in Stoicism.

I turn next to the appetitive aspect of ὁρμή. (Hereafter I shall omit the qualification πρακτική). To desire something is to regard it as good, or at least as preferable to something else. ὁρμή is closely

linked to the Stoic concept of value. The complexities of this notion are notorious, but my present argument does not depend on any controversial interpretation of details. There are two categories of value in Stoicism, and ὁρμή has a part to play in both of them. First, in relation to that which is the goal of all action, εὐδαιμονία, only one thing is good — virtue — and only one thing is bad — vice. This fundamental distinction is reflected in the modal adjectives αἱρετός and φευκτός. What is 'to be chosen' is virtue and what is 'to be avoided' is vice. In other words, αἱρετός denotes the proper object of 'choice', αἵρεσις, and αἵρεσις, as we have seen, is one of the species of ὁρμή. (Henceforth I shall use the word 'choiceworthy' to translate αἱρετός). In its strict Stoic usage αἱρετός (and probably αἵρεσις) refers only to that which is good, virtue (Plut. *Stoic. rep.* 1039c = *SVF* III 29). That is to say, αἱρετός does not denote the object of choice in any purely descriptive sense. For a Stoic, to say that x is αἱρετόν means that it is 'to be chosen' unequivocally.

There is, however, a second or secondary category of value in which ὁρμή also plays an important part. I mean the so-called 'natural advantages' (τὰ κατὰ φύσιν/προηγμένα) and 'disadvantages' (τὰ παρὰ φύσιν/ἀποπροηγμένα). Natural advantages are not 'choiceworthy' because they are not *good* in the strict Stoic sense of ἀγαθόν. They are not constituents of virtue. The Stoic moral agent is not called upon to 'choose' natural advantages. He is to 'take' (λαμβάνειν) or to 'select' (ἐκλέγεσθαι) them where his doing so accords with sound, rational principles. Neither λῆψις nor ἐκλογή is listed as a species of ὁρμή by Stobaeus, and I doubt whether this omission is accidental. What then, we may ask, is the relation of ὁρμή to the 'selection' of natural advantages, and how is this relation distinguished from 'choice', αἵρεσις?

In Stoicism ὁρμή is not conceived of as a mental faculty which creates its own objects of thought and desire. In order to function as a cause of action ὁρμή requires a stimulus which affects it either externally, as it were, through sense perception, or internally by means of some purely mental process. We should not therefore be surprised to find the Stoics saying that both 'the choiceworthy' (τὸ αἱρετόν) and 'natural advantages' have the power to 'move' ὁρμή. Stobaeus gives us this information in two different contexts of his summary of Stoic ethics (*Ecl.* II 82, 7 = *SVF* III 121 and ibid. 75, 1 = *SVF* III 131). The expression ὁρμῆς κινητικόν is

applicable both to 'the choiceworthy' and to 'a natural advantage'. But to state this, without any further qualification, would place the Stoics in a dangerous position. The value of virtue ('the choiceworthy') is fundamentally different in kind from that of a 'natural advantage'. In comparison with virtue a 'natural advantage' such as health or wealth is 'indifferent' (ἀδιάφορον). The Stoics would undermine this cardinal distinction if they admitted that 'natural advantages' have the same claim to 'move' our choice as virtue exercises. Virtue's demands upon a man's assent are completely unequivocal and independent of circumstances. But it is a matter of rational discrimination whether a man should, in his particular situation, 'take' or 'select' some 'natural advantage' available to him.

The second passage of Stobaeus referred to above strongly suggests that the Stoics did in fact qualify their assertion that both 'the choiceworthy' and a 'natural advantage' are ὁρμῆς κινητικόν *simpliciter*. Here is the text as printed by von Arnim:

> διαφέρειν δὲ λέγουσιν αἱρετὸν καὶ ληπτόν. αἱρετὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ὁρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν, <ληπτὸν δὲ ὃ εὐλογίστως ἐκλεγόμεθα>. ὅσῳ δὲ διαφέρει τὸ αἱρετὸν τοῦ ληπτοῦ...

What we have here is a Stoic distinction between αἱρετόν and ληπτόν. We know that something ληπτόν, a 'natural advantage', is ὁρμῆς κινητικόν, from Stobaeus' other context which I have already cited. Since the αἱρετόν is described or defined as τὸ ὁρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν and is also being explicitly differentiated from the ληπτόν it seems certain that one term in this phrase, αὐτοτελοῦς, cannot have been present in the missing account of ληπτόν. Whatever Stobaeus said about ληπτόν, he did not say that it is entirely identical with αἱρετόν in its relation to ὁρμή[6].

[6] Von Arnim accepts Wachsmuth's supplement. I am not sure about this. εὐλογίστως ἐκλεγόμεθα is an expression which derives from the definition of the *telos* by Diogenes of Babylon, Stob. *Ecl.* II 76, 9 (*SVF* III Diog. 44), Diog. Laert. VII 88 (*SVF* III Diog. 45). But it is probable that ληπτός, like the doctrine of τὰ κατὰ φύσιν, to which it belongs, goes back to Zeno, cf. Cic. *Acad.* I 35 (*SVF* I 191) who uses the word *sumenda*. It cannot be a requirement of something's being ληπτόν that the agent exercises ἀρετή, of which εὐλογιστία is a species (*SVF* III 264, 268), since this would breach the fundamental distinction between ἀγαθά and προηγμένα. This is made explicit in Stobaeus' next sentence, and I should prefer to supplement along the lines: ληπτὸν δὲ ὃ πολλὴν ἀξίαν ἔχον (or ὃ κατὰ φύσιν ὂν) λαμβάνομεν κατὰ φαντασίαν ὁρμητικήν though with no confidence that such wording restores the text itself. Cf. Stob. *Ecl.* II 86, 17 (*SVF* III 169) τὸ δὲ κινοῦν τὴν ὁρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν and ibid. 84, 21 (*SVF* I 192) προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν, ὃ ἀδιάφορον <ὂν> ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον.

Unfortunately Stobaeus' text is defective and more corrupt, I believe, than editors have recognized. κινητικόν is Canter's certain emendation of the manuscript reading νικητικόν, and I seriously doubt whether Stobaeus wrote αὐτοτελοῦς. αὐτοτελής has two known usages in Stoicism. It describes a 'complete' statement (ἀξίωμα) containing a subject and predicate, and it also describes a 'complete' cause which is to be differentiated from a cause which is 'proximate' or 'antecedent' or 'initiating'[7]. In the case of human action it is clear from Cicero and other sources that the Stoics regarded 'assent' (συγκατάθεσις) as the 'complete' or 'principal' cause of what a man does; and ὁρμή is necessarily linked to 'assent'[8]. In certain contexts it is conceivable that the Stoics spoke of ὁρμή as an αὐτοτελὲς αἴτιον. But the bare expression, ὁρμὴ αὐτοτελής, is quite unparalleled and hardly makes any sense here. Stobaeus is surely recording the point that the αἱρετόν 'completely' has the power to 'move' ὁρμή. That would be another way of expressing what I have called 'virtue's unequivocal demands upon a man's assent'. I suggest accordingly that Stobaeus wrote the adverb, αὐτοτελῶς, the corruption of which to αὐτοτελοῦς needs no lengthy palaeographical defence.

Thus emended this text allows us to conjecture that the Stoics distinguished the 'choiceworthy' from 'natural advantages' in terms of their proper or normative effects upon our ὁρμή. This is not to say that in practice an agent will, as a matter of fact, experience stronger (because 'complete') motives to act in pursuit of the 'choiceworthy' than he experiences when conscious of an attainable 'natural advantage'. Quite the reverse may be true. But in their accounts of αἱρετόν and ληπτόν I take the Stoics to be saying how these things *should* affect a man of sound moral disposition. And of him it is certainly true, on Stoic principles, that his attitude and actions, in reference to virtue, are different in kind from his attitude to 'natural advantages'. It is quite characteristic for Stoic writers to

[7] For αἴτιον αὐτοτελές cf. Clem. Alex. *Strom.* VIII 9 (*SVF* II 346) who describes it as synonymous with (αἴτια) συνεκτικά. It would appear from a later passage of the same chapter (*SVF* II 351) that συνεκτικόν was preferred to αὐτοτελές in later Stoic lists of causes, αὐτοτελές being used to gloss the more technical term. This could explain why the σμῆνος αἰτίων, cited by Alex. Aphr. *Fat.* 22, p. 192, 18 (*SVF* II 945), gives only προκαταρκτικά, συναίτια, ἑκτικά and συνεκτικά. But Cic.'s *principalis* looks like a translation of αὐτοτελής. For further evidence and discussion cf. O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik* (Berlin, 1933), p. 137-55.

[8] Evidence and discussion are given in my article, 'The Stoic Concept of Evil', *Phil. Quart.* 18 (1968), p. 337-9. See also below.

express points about how man in general should behave in language which tells us what he (*naturally*) does[9].

There is one Stoic text in which the adverb αὐτοτελῶς certainly occurs and it has some relevance to our subject. At *Stoic. rep.* 1056f (*SVF* II 994) Plutarch quotes Chrysippus in order to illustrate an apparent inconsistency between Stoic views on destiny and their doctrine of φαντασίαι. According to Chrysippus, 'If φαντασίαι were to bring about assents "completely" (αὐτοτελῶς), wise men would do injury in implanting φαντασίαι which are false. For wise men sometimes use falsehood in their relations with morally inferior people and present a persuasive φαντασία, but not the cause of the assent. For it is assent which will be the cause both of the false judgement and of the deception'.

This passage makes use of the well-known Stoic distinction, to which I have already alluded, between the 'proximate' or 'antecedent' cause of action — something presented to the senses or the mind (φαντασία) — and the 'principal' or 'perfect' or 'complete' cause — the mind's act of assent[10]. The standard Stoic model to illustrate the distinction was a cylinder which will not start to roll without a push (proximate cause) but which has its own capacity to roll as its 'principal' cause. Chrysippus, in the text quoted by Plutarch, states the Stoic position on moral responsibility. Proximate causes of action — in this instance a false φαντασία — do not 'completely' determine a man's actions. In order to act he must 'assent' to the φαντασία, and the deception is attributable to the misguided assent. The implication seems to be that it is assent which 'completely' determines the false judgement.

Let us suppose, however, that the φαντασία in question is not something false but a clear and distinct impression of the good. Let us also suppose that the recipient of the impression is a wise man who knows that he is apprehending the good. And the good is the only thing which is 'choiceworthy' (αἱρετόν). In this case it would surely be accurate Stoicism to say that the good itself, which is in fact the wise man's knowledge, 'completely' determines his choice. Epictetus is certainly committed to the view that awareness of the good instantly stimulates ὁρμή and therefore assent; and Stobaeus, doubtless reporting the old Stoa, asserts that 'the good is

[9] A good example of this procedure is Cicero's Stoic account of human development from infancy to complete moral awareness, *Fin.* III 20-21.

[10] For further details cf. *Problems in Stoicism*, p. 180-3.

choiceworthy, in as much as it moves rational choice' — 'moves' we note here, not 'is capable of moving'[11]. It would be wrong to suppose that such passages imply an assent by the agent which is merely mechanical. The good man's credit is not impaired, but rather enhanced, if the truly 'choiceworthy' has the power *completely* to move his choice. What is called for, from an agent who fully apprehends virtue, is not a weighing of pros and cons, but a decision to act upon virtue's promptings, which are the promptings of himself. That decision is a αἵρεσις, but it is not a *free* choice. It is an exercise of the knowledge which constitutes virtue. If I am right in my interpretation of αἱρετόν and its power to 'move' ὁρμή *completely*, the Stoics would be saying that genuine apprehension of the good leads naturally and necessarily to good conduct[12]. It is scarcely a surprising proposition for philosophers who were strongly influenced by Platonism.

It is certain that the Stoics drew a radical distinction between choice of the morally good and the selection of things which have only secondary value. Evidence in Stobaeus suggests that one way of expressing this distinction is to pick out the different effects which these 'choiceworthy' or 'selectable' objects have (and should have) on an agent who is acting in accordance with nature. The absence of the term αὐτοτελῶς from ὁρμή, when this faculty is described as 'movable' by 'natural advantages', implies that an agent is capable of refraining from selecting these, even when he is roused by them. We may think once again of Epictetus who continually dwells upon the importance of 'using impressions in the right way' and insists that man is free in his capacity to do so. 'Natural advantages' are not to be taken or selected without due consideration, for they can be used well or badly. But virtue is necessarily beneficial. Its power is such that it fully determines an agent's choice. This is not of course a denial of moral responsibility. Rather, it is an assertion of the moral proposition that a good man cannot decline to choose

[11] Epictet. III 3, 2-4, πέφυκεν δὲ πᾶσα ψυχὴ ὥσπερ τῷ ἀληθεῖ ἐπινεύειν, πρὸς τὸ ψεῦδος ἀνανεύειν ... οὕτως πρὸς μὲν τὸ ἀγαθὸν ὀρεκτικῶς κινεῖσθαι ... τὸ ἀγαθὸν φανὲν εὐθὺς ἐκίνησεν ἐφ' αὑτό ... οὐδέποτε δ' ἀγαθοῦ φαντασίαν ἐναργῆ ἀποδοκιμάσει ψυχή. Stob. *Ecl.* II. 72, 19 (*SVF* III 88) καὶ πᾶν μὲν ἀγαθὸν αἱρετὸν εἶναι ... τὸ γὰρ ἀγαθὸν καθ' ὃ μὲν αἵρεσιν εὔλογον κινεῖ, αἱρετόν ἐστι.

[12] This seems to be implied in Cicero's normative account of moral development, whereby when a man *vidit rerum agendarum ordinem*, he prizes it more highly than anything he has previously valued and concludes that *in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum*, *Fin.* III 21.

virtue. If he does, he ceases to be a good man. In its special Stoic sense, 'rational choice' (εὔλογος αἵρεσις) refers not to a selection from alternatives but to the determination of a man's character and conduct by that which is good[13].

Part II: the Stoic distinction between 'the choiceworthy' (τὸ αἱρετόν) and 'what has to be chosen' (τὸ αἱρετέον)[14].

The conclusions which I have been trying to establish about αἵρεσις in Stoicism can be clarified and, I believe, confirmed by further evidence on the relationship between virtue and virtuous activity. That relationship is central to the Stoic distinction between αἱρετόν and αἱρετέον, but this distinction has a wider reference than the Stoic concept of choice. It is the paradigm of a procedure which applies to other mental acts, the subject of which is a virtuous man[15]. To make a proper moral choice in Stoicism requires an agent of whom it will be equally true that his desires and wishes are in accordance with nature. In order to understand the distinction between αἱρετόν and αἱρετέον, at least two Stoic doctrines must be borne in mind: first, the idea that the possession of virtue is the necessary and sufficient condition for the performance of virtuous actions, and secondly, the metaphysical distinction between virtue as a corporeal disposition of the mind and a virtuous action as an incorporeal predicate which is applicable to the virtuous man.

Stobaeus' account of the distinction between αἱρετόν and αἱρετέον runs as follows (*Ecl.* II 78, 7 = *SVF* III 89):

> αἱρετὸν μὲν εἶναι <ἀγαθὸν> πᾶν, αἱρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὸ ἀγαθόν. δι' ὃ αἱρούμεθα μὲν τὸ αἱρετέον, οἷον τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν φρόνησιν· τὸ δὲ αἱρετὸν οὐχ αἱρούμεθα, ἀλλ' εἰ ἄρα, ἔχειν αὐτὸ αἱρούμεθα.

[13] On the expression βούλησις ἐξ ἀναλογισμοῦ, Stobaeus' explanation of αἵρεσις (*Ecl.* II 87 = *SVF* III 173), I have nothing to contribute which has not been said by E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa* (Berlin, 1932), p. 12-16 and A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme* (Paris, 1973), p. 61-65. I think they are right to regard the words ἐξ ἀναλογισμοῦ as a reference to 'knowledge of the good' secured by rational processes ('analogy') which various sources describe, and to hold that this knowledge of the good is the basis of αἵρεσις.

[14] My treatment of this topic should be compared with the useful and interesting discussion by D. Tsekourakis in *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Hermes Einzelschrift 32 (Wiesbaden, 1974), p. 102-14. It is not possible for me to take account of his arguments here but our conclusions are complementary rather than divergent.

[15] In *SVF* III 91 Stobaeus shows that an analogous distinction applies to ὀρεκτόν and ὀρεκτέον, βουλητόν and βουλητέον, ἀποδεκτόν and ἀποδεκτέον.

'Every good is "choiceworthy", but every benefit "has to be chosen", which is understood to depend upon the possession of the good. Therefore we choose what has to be chosen, for instance, the exercise of practical wisdom, which is understood to depend upon the possession of practical wisdom[16]. The choiceworthy, on the other hand, we do not choose, or if at all, we choose to possess it'.

This argument must be interpreted with the closest attention to its verbal form. When Stobaeus says that 'what has to be chosen is understood to depend upon the possession of the good' I take him to mean that the possession of the good is regarded as a necessary and sufficient condition of choosing what has to be chosen. In a later passage, which repeats much that he says here, he speaks of 'what has to be chosen' as 'being connected with things which are good' (παρακείμενα ἀγαθοῖς, *SVF* III 91). If it is the possession of the good which makes *benefits* αἱρετέα, then, the argument implies, it would be misleading to say that we choose the good. Rather, if we apply 'choosing' to the good we must speak of 'choosing to possess it'. For it is not from the good *simpliciter* but from the possession of the good that the necessity of choosing *benefits* follows.

What is meant by an ὠφέλημα, a benefit? The answer is 'a virtuous action' (κατόρθωμα) exemplified in Stobaeus' text by φρονεῖν, 'the exercise of practical wisdom'[17]. That φρονεῖν here means not 'be wise' but 'exercise wisdom' is required, in my opinion, by the argument. It is also consistent with the fact that φρονεῖν may be cited alongside δικαιοπραγεῖν and εὐεργετεῖν as an instance of ἐνεργήματα and κατορθώματα[18]. Since the only ἀγαθόν is virtue, we have every reason to interpret the distinction between ἀγαθόν and ὠφέλημα as a distinction between virtue and the *benefits* which are coextensive with virtuous actions. In order to elucidate the distinction between αἱρετόν and αἱρετέον it will therefore be helpful to consider what we know about the relation of φρονεῖν to φρόνησις.

[16] Θεωρεῖται, which I translate 'is understood', seems to be piece of philosophical jargon about the 'meaning' of ὠφέλημα. For similar uses of θεωρεῖν cf. Ammonius, *In Porph. Isag.* (*C.A.G.* IV$_3$) 8, 18-21 and 27.27-28.2, two references I owe to Professor A.C. Lloyd. As to the doctrine that ὠφέλημα 'depends upon (παρά) the possession of practical wisdom', cf. Stobaeus' expression παρακείμενα ἀγαθοῖς, *SVF* III 91, and even more decisively Seneca *Ep.* 117, 5 *expetibile* (Seneca's (mis)translation of αἱρετέον) *quod nobis contingit cum bonum consecuti sumus ... petito bono accedit.*

[17] On ὠφέλημα as κατόρθωμα cf. Stob. *Ecl.* II 86, 5 (*SVF* III 503): a 'necessary' κατόρθωμα is 'a predicated benefit such as τὸ φρονεῖν'.

[18] Stob. *Ecl.* II 96, 18 (*SVF* III 501).

Φρόνησις is a body, a completely firm and consistent disposition of the πνεῦμα which constitutes a man's ἡγεμονικόν. Φρονεῖν is incorporeal, a κατηγόρημα or predicate. The relation between φρόνησις and φρονεῖν can be expressed as one of cause. The cause of anything is corporeal, but that of which something is the cause is incorporeal, a predicate. In a statement of this point φρόνησις and φρονεῖν are given as examples (Stob. *Ecl.* I 138, 19 = *SVF* I 89). Cause is said to be that 'on account of which' something comes to be (γίγνεται). 'Comes to be what?', we may ask. The best answer is probably 'comes to be true', or 'comes to be such that it can be truly predicated of a subject'. Thus, 'φρονεῖν comes to be on account of φρόνησις'. We are also told that it is impossible for the cause to be present (παρεῖναι) and that of which it is the cause not to be true (ὑπάρχειν)[19]. Cause and effect are thus necessarily related.

This evidence offers confirmation for the interpretation of αἱρετέον in Stobaeus' text: 'what has to be chosen' is a virtuous act. The cause of something αἱρετέον, e.g. φρονεῖν, is φρόνησις, and the possession of the good (e.g. φρόνησις) is 'understood to be that upon which φρονεῖν depends'. We may thus conclude that if a man possesses the choiceworthy, namely φρόνησις, he cannot fail to choose acts of practical wisdom. These follow necessarily from his disposition (cf. n. 22).

Once we recognize that 'what has to be chosen' is not the good as such or virtue but a virtuous action we can perhaps see why the Stoics distinguished αἱρετόν from αἱρετεόν. Strictly, actions cannot be good because the good is corporeal and actions are incorporeal. From this it seems to follow, as Seneca objects, that *sapientia* is good but *sapere* is not[20]. The Stoics seem to be in a dilemma.

[19] Stob. loc. cit. Cf. Andreas Graeser, 'À propos ὑπάρχειν bei den Stoikern', *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15 (1971), p. 300f.

[20] *Ep.* 117, 2-5. Seneca's source is reporting the same doctrine as that of Stobaeus, but certain differences between the two are to be noted. Seneca invents the term *expetibile* to translate αἱρετέον, which refers to *sapere* (φρονεῖν). He attributes to the Stoics the view that *expetendum est quod bonum est* (sc. *sapientia*), *expetibile quod nobis contingit cum bonum consecuti sumus. Non petitur tamquam bonum, sed petito bono accedit.* The Stoics, he argues, regard *sapere* as incorporeal and therefore as not something which is capable of acting, and therefore as not something good. It is this final inference which he sets out to refute.

From what Seneca says here it seems that *sapere* is to be regarded simply as an accident or accompaniment of *sapientia*: something which can necessarily be asserted of one who possesses *sapientia*. In the first part of his discussion Seneca writes as if *sapere* means not 'exercise wisdom' but 'be wise' (cf. *qui sapit sapiens est; qui sapiens est sapit*, 8). Later however he claims that the Stoics say *sapientiam, si sine usu detur, accipiendam non esse*, 16. The *usus sapientiae*, he says, is *sapere*, which is put on the same level as seeing in relation to the eyes and speaking eloquently in relation to eloquence. But if sapere is the *usus sapientiae* it means the exercise of wisdom, which I take to be the meaning of φρονεῖν in Stobaeus. Seneca says nothing which corresponds to ὠφέλημα in Stob., and his use of *expetibile* to render αἱρετέον is odd. On the whole I think that Seneca's report is consistent with Stob. but his polemical purpose has obscured features of the original doctrine which can be recovered, at least in part, from the Greek doxographical tradition. For further evidence, which confirms rather than supplements Stobaeus, cf. M. Giusta, *I Dossografi di etica* II (Torino, 1967), p. 146f., 226.

Virtuous actions are 'what has to be chosen', an apparently innocuous moral statement. But can the good or virtue, which is not an action, also be 'what has to be chosen'? In order to choose what has to be chosen a man needs to possess the good or virtue[21]. Moreover, if virtue and virtuous actions alike are αἱρετέα this could seem to blur the distinction between corporeal and incorporeal. But if a virtuous action is not something good in itself it seems odd to treat it and it alone as αἱρετέον. The Stoics resolved this problem by making 'possession of the good' αἱρετόν and insisting that τὸ αἱρετέον, though not the good itself, is a necessary accompaniment of the good[22].

This distinction is more than logical pedantry. It was a Stoic dogma that the virtuous man always acts virtuously. We now have another way of expressing this truth and a reason for it: he always chooses what has to be chosen. What has to be chosen refers to the benefits (ὠφελήματα) which follow from being virtuous. The good, virtue, is the only source of that which is truly beneficial to life.

[21] Notice the way the Stoics use ποιητέον and other verbal adjectives in specifying the knowledge which constitutes virtue, cf. the definitions in *SVF* III 262-3.

[22] The concept of φρόνησις as a disposition may be implied in the words τὸ ἔχειν τὸ ἀγαθόν. ἔχειν was placed by the Stoics in the category of πως ἔχον, which classifies stable dispositions of the πνεῦμα, Simplicius *SVF* II 401. Voelke *L'idée de volonté*, p. 54f., and Tsekourakis, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, p. 106ff., identify αἱρετέον with 'possession of the good', which is incompatible with Stob. *SVF* III 89 and 91. Stob. is quite explicit that ἔχειν αἱρούμεθα is the differentia of τὸ αἱρετόν. Some confusion arises owing to Seneca's distinction between *sapientia* and *sapere*, *Ep.* 117, 12. He distinguishes *sapientia* as the *thing* possessed from its possessor, *habet qui sapit.* But he does not say that *sapere* is identical to 'the possession of the good'; rather, it is *quod contingit perfectam mentem habenti.* For Seneca, as for Stobaeus, *sapere* (φρονεῖν) is not a body or the possession of a body. It is something incorporeal, a true description of him who possesses wisdom. I take *id quod contingit perfectam mentem habenti* to be parallel in basic sense to Stobaeus' ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν φρόνησιν.

That is the essence of virtue, and therefore the virtuous man's acts of choice never fail to be beneficial.

Part III: the propositional character of moral action.

It remains to say something about why the Stoics regarded 'what has to be chosen', e.g. φρονεῖν, as incorporeal and a predicate (cf. Stob. *SVF* III p. 22, 42ff.). The Stoics were strongly committed to the position that existence belongs only to bodies. Events, activities, processes and movements can exist only in so far as they are the events, activities, processes and movements of a body[23]. In themselves, they do not exist, for to speak of an activity without reference to a corporeal agent is to speak abstractly. Walking *is* a disposition of the ἡγεμονικόν; it is not something which can exist independently[24]. But the word 'walking' means something even if we are not referring to a particular walker. What it means, according to the Stoics, is something incorporeal, a *lekton*, which depends for its mode of being, 'subsistence', upon thought or articulate speech[25]. 'Walking' can only be used to say something true if it is predicated of a subject which is physically disposed in the manner which the word 'walking' describes[26].

As predicates, actions help to form propositions about the condition of an agent, and, in moral discourse, about what his condition ought to be. We may now consider the following passage from Stobaeus (*Ecl.* II 88, 1 = *SVF* III 171): 'All impulses (ὁρμαί) are acts of assent, and the practical impulses also contain motive power. But acts of assent pertain to different objects from impulses, which are towards something else. Acts of assent are to certain propositions, but impulses are towards predicates, which are contained in some way in the propositions to which acts of assent are given'. This text suggests that practical ὁρμή is the mental response to one constituent, the predicate, of a proposition to which an agent has assented. And practical ὁρμή embraces all aspects of choice, as we have seen. Unfortunately we have no paradigm of the kind of proposition that is envisaged here, but I suggest it might take

[23] Cf. the valuable remarks of V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, ed. 2 (Paris, 1969), p. 22-3.

[24] Cf. Sen. *Ep.* 113, 23 (*SVF* II 836).

[25] On the relation of *lekta* to reality see my remarks in *Problems in Stoicism*, p. 94-98.

[26] As A.C. Lloyd remarks, 'Stoic events were a logical construction out of bodies', *Proceedings of the British Academy*, 56 (1970), p. 15.

the form: 'it is the case that I should do this' (e.g. καθήκει μοι ποιεῖν τοῦτο (sc. φρονεῖν) or καθήκει μοι οὕτω (sc. φρονίμως or ἀπὸ φρονήσεως) πράττειν)[27]. To assent to a proposition is to accept it as true, but the proposition in question refers to action in the future. It can only be accepted as true by an agent who seeks to dispose himself in the manner prescribed[28]. I have already referred to Chrysippus' definition of ὁρμή as '*Logos* commanding a man to act'. Perhaps the role of ὁρμή in relation to a predicate such as φρονεῖν is to convert it into the imperative or gerundive, φρονητέον, so that it becomes an instance of τὸ αἱρετέον.

In any case, there is no room for any failure by a wise man to follow assent by action since acceptance of a proposition referring to action entails making it true. But this necessary connexion between thought and action is not independent of choice. The agent's ὁρμή is towards the 'predicate', e.g. 'exercising practical wisdom', and to have such a ὁρμή is to say that he sees the value of exercising practical wisdom and acts accordingly. What he chooses is a predicate because 'exercising practical wisdom' is not a thing, a body, but a *lekton*, a predicate which he makes true of himself by his choice.

As we have already seen, the possession of φρόνησις brings about φρονεῖν. That necessary causal relation, which looks so empty, is filled out, now that we have brought assent and ὁρμή into the discussion. For, in the case of the man who possesses φρόνησις, what causes him to act as he does is his virtuous assent and ὁρμή. Once having chosen that virtue shall determine his *logos*, he must choose virtuous acts because he *is* virtuous. His virtue determines what he assents to and chooses. And because the possession of one virtue entails the possession of all virtues, or all goods, anything which he chooses is 'what has to be chosen'.

Is this to say that he makes no real choices? The answer depends on what we mean by choice. The Stoics are sometimes said to have made 'will' the centre of their ethics, but in a Kantian or existentialist sense, 'will' is not a feature of Stoicism. The Stoic sage is not regarded as someone exercising pure acts of will but as someone from whose apprehension of reality good conduct follows naturally. To say that he really chooses to have virtue in preference to any

[27] Cf. Marcus Aurelius X 3, Epictetus IV 1, 134.

[28] So Giusta writes of 'la differenza fra la συγκατάθεσις, giudizio positivo sul valore (ἀξίωμα) dell' oggetto, e l'ὁρμή come κίνησις tendente al possesso dell' oggetto giudicato', *I Dossografi di etica* II, p. 228.

other possession is correct. But this choice is not a free act of pure will. It is obedience to the rationality embodied in himself and in the world at large. In Stoicism we hear little of deliberation and decision and much of apprehending and assenting to reality. 'If we picture the agent as compelled by obedience to the reality he can see, he will not be saying, "This is right", i.e. "I choose to do this", he will be saying, "This is ABCD" (normative-descriptive words), and action will follow naturally' (Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, p. 42). Miss Murdoch wishes to contrast her view of moral conduct, as expressed here, with existentialist and behaviourist conceptions. What she herself advances might, I think, fit the Stoics as well.

Notes on Panaetius' Theory of the Constitution of Man

MODESTUS VAN STRAATEN O.S.A.

In a collection of studies on images of man in ancient and medieval thought an article about Panaetius' theory of the constitution of man can hardly be missed. For, already in Antiquity Panaetius of Rhodes was considered as a protagonist of humanism, as a philosopher who, though continuing to be a thorough and convinced Stoic (Fr. 52-54)[1], 'humanized' the rather drastic and, in a sense, inhuman ethical precepts formulated by his predecessors in the School (Fr. 55). Because of the fact that the character and mood of every ethical system are closely bound up with the conceptions of the nature of man at the root of the system in question, it was to be expected that Panaetius developed an idea of the constitution of man, different from that which his predecessors in the School had elaborated. And in fact, some innovations introduced by Panaetius into Stoic anthropology have explicitly come down to us. They refer to the nature of the soul (Fr. 82), the reduction of the number of its 'parts' (Fr. 85), attained by withdrawing procreative power from the soul and by giving another interpretation to man's power of speech (Fr. 86) and, perhaps, to another view of Stoic apathy (Fr. 87-89).

It is clear that these few changes from the positions of the early School cannot by themselves be a sufficient basis for a description of Panaetius' anthropology. Starting, however, from the fact that Panaetius remained a *Stoic* philosopher and that, consequently, his image of man may be expected to have been a *Stoic* one, it should be possible in principle to fit the innovations of Panaetius into the anthropological theories generally accepted by the Stoics and

[1] The fragments of Panaetius are quoted from my edition of 1962: *Panaetii Rhodii Fragmenta*, 2nd ed. (Leiden, 1962).

to attempt in that way a reconstruction of Panaetius' conceptions of the nature of man. Although such a reconstruction would contain many incertainties, because we are by no means sure that *all* of Panaetius' innovations are known to us, the method by itself seems to be not wholly illegitimate[2]. But, apart from the fact that a reconstruction like this would exceed the limit set to the author by the editorial staff of this collection, the method referred to seems to be in this case the more dangerous, since even Panaetius' innovations in the anthropological field are by no means in themselves entirely clear nor unanimously interpreted. Therefore, I do prefer a less pretentious approach and would like to start from a tendency that at the first glance can be and has been observed in almost all of the fragments concerning Panaetius' anthropological innovations and which in 1946 I called several times a 'tendance dualiste'[3]. In the last 30 years several scholars have been explicitly or obliquely engaged in these dualistic aspects of Panaetius' philosophy and have published their observations[4], so that it seems to be reasonable to reflect again upon what I proposed in 1946 and to raise once more the question whether Panaetius was or was not a 'dualist'. It goes without saying that this term should not be understood in its Cartesian, nor even in its Platonic sense[5]. Within the context of Panaetius' Stoic profession the notion 'dualist' can only refer to the question whether Panaetius did accept only *one* ruling principle in the human being as his predecessors in the School probably did[6], or admitted *more than one* unifying principle in adult man. With regard to the available fragments this mainly means 1) whether Panaetius did or did not admit φύσις as a more or less independent principle working in man together

[2] See however my methodological remarks in *Panétius* (Amsterdam, 1946), p. 38-40.
[3] *Panétius*, p. 97, 101 and implicitly p. 102 and 104.
[4] G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma* (Paris-Louvain, 1945), p. 90-110. — Id. Review of my *Panétius* in *Mnemosyne* (1947), p. 252-256. Max Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen, 1948). — Id. Art. 'Panaitios' R.E. 18 36, 2 (1949), cols. 418-440. — Id. Review of my *Panétius* in *Gnomon* 21 (1949), p. 116-118. — A. Grilli, 'Studi Paneziani', *Studi Italiani di Filologia*, 29 (1957), esp. chapt. III. p. 72-81. — M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée* (Paris, 1964), esp. chapters X and XI, p. 369-448. — L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge, Mass., 1966), esp. chapt. III, p. 45-70. — J.M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), esp. chapt. X, p. 173-200.
[5] Cf. the important article by C.J. de Vogel, 'Was Plato a Dualist?', *Thêta-Pi* I (1972), p. 4-60.
[6] Cf. the impressive treatise by A.J. Voelke, 'L'unité de l'âme humaine dans l'ancien Stoïcisme', *Studia Philosophica. Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, 25 (1965), p. 154-181.

with ψυχή and 2) whether he accepted an irrational part of the soul within or even without the wholly rational soul of adult man as adopted generally in the Old Stoa.

In this article, then, I intend to regard from this point of view the anthropological fragments of Panaetius and I am happy to present it to a scholar who has contributed very much to our knowledge not only of Ancient Philosophy in general but also of Stoic thought.

I

One of the innovations introduced by Panaetius into Stoic anthropology and handed down to us by Nemesius (Fr. 86) is the attribution of procreative power (τὸ σπερματικόν) to nature (φύσις) instead of to the soul (ψυχή). Although we can only guess at the reasons for this innovation, one of them could be found in the fact that plants (φυτά), though in the Stoic view ruled by nature and not by soul[7], do also have procreative power, so that it seems reasonable to consider it to be a part of φύσις. In ascribing procreative power to the soul[8] the Stoics before Panaetius, then, could have accentuated the emotional element which in animals and man is connected with the act of generation, whereas Panaetius evidently preferred to stress the fact that procreative power is common to both plants (φυτά) and living beings (ζῷα).

Some years ago I conjectured[9] that Panaetius' sympathies for Aristotelian tenets (Fr. 57) may have induced him to ascribe procreative power to φύσις. Aristotle, indeed, attributed procreative power to the vegetative soul (ψυχὴ θρεπτική) which to a high degree corresponds with the Stoic notion of φύσις, since the functions of nutrition (θρεπτικὴ δύναμις) and growth (αὐξητικὴ δύναμις), ascribed to φύσις by the Stoics[10], in Aristotelian psychology belong to the vegetative part of the soul[11]. It must, however, be kept in mind that Stoic

[7] Although the evidence is not very definitive, it has been generally accepted that the Stoics thought of φύσις as the ruling principle in plants (Cf. SVF. II, 458, 710, 714, 715, 718, 743, 806 and indirectly 711) or, at least, that they held that the πνεῦμα is working in plants as φύσις. In this article an attempt will be made to explicitate this Stoic tenet.
[8] Cf. SVF. I, 143; II, 827 and 830.
[9] 'Panaetius' Fragm. 86', *Mnemosyne*, 9 (1956), p. 232-234.
[10] SVF. II, 458, 718; Cf. 711.
[11] *De Anima* 415 a 23-26. *De Generat. Anim.* 735 a 17-18; 736 b 26-27 and 740 b 34-741 a 2.

φύσις is by no means a soul nor a part of it; if, therefore, Panaetius has been influenced in this respect by Aristotle, it can only be in relation to the *connection* of procreative power with those functions which were ascribed to φύσις by the Stoics and by Aristotle to the vegetative soul.

In view of the Platonizing tendencies in Panaetius' philosophy (Fr. 55-59) it may be suggested, with great reserve indeed, that Plato's description of sexual love as being due to a living being explicitly created for that reason by the gods and made different in men and women (*Tim.* 91 a-b) could have induced Panaetius to withdraw procreative power from the soul. For, it is clear that Plato conceived of this living being, i.e. of procreative power, as working independently from the human soul which, in Platonic thinking, by itself must be essentially identical in men and women because it is able to be incarnated in both male and female bodies[12].

However that may be, the fact that Panaetius withdrew procreative power from the soul and attributed it to nature is clear enough and hardly needs further explanation. Perhaps, it could even be said that it is by itself of no great importance either[13]. This, however, does *not* hold for the question whether Panaetius in ascribing procreative power to φύσις assumed φύσις to be a ruling principle in man *apart from* ψυχή. For, if this question would have to be answered in the affirmative, we would meet with *a dualistic element* in Panaetian anthropology.

In 1946 (*Panétius* p. 101) I held the view that 'on ne peut douter du fait qu'il (= Panétius) *sépare* vraiment la φύσις de la ψυχή' and that for that reason 'l'anthropologie de Panétius a une tendance dualiste'. With B.N. Tatakis[14] I conjectured (p. 102) that φύσις in Panaetian anthropology could be conceived of as 'un principe actif du corps' which, though working in some degree independently from the soul, still remained closely joined to it so that in spite of this distinction between φύσις and ψυχή man could go on functioning as a unity[15]. Although I was convinced that the Stoics before Panaetius *generally* did not accept in man this separation of

[12] *Republ.* X, 618 a-b. *Tim.* 42 b-d; 90 e-91 a.
[13] Cf. Max Pohlenz, *Die Stoa* I, p. 198.
[14] *Panétius de Rhodes* (Paris, 1931), p. 125.
[15] I think that Max Pohlenz (*Die Stoa* I, p. 198) holds the same opinion in saying that Panaetius 'zum ersten Male in der Stoa den Menschen als einheitliches Wesen auffaszte, *zu dem der Leib ebenso gehöre wie die Seele*'.

φύσις from ψυχή (p. 97-99), I had my doubts about the question whether Panaetius was really *the first* to introduce this tenet into Stoic anthropology. I thought it plausible that at least *some* of the Older Stoics were prepared to accept this twofold ruling principle in the human being. The chief evidence in favour of this opinion I supposed (p. 100) to be a text from Galenus (SVF. II, 718) where it is said that every plant is ruled by φύσις, but that every living being (is ruled) by φύσις and ψυχή *at the same time*[16]. *If* this text represented the position of the *Old* Stoa, I argued, it could be deduced from it that at least *some* of the *Older* Stoics taught that there must be assumed *two* ruling principles in every living being, i.e. also in man. And in fact, since Panaetius probably was the first Stoic to ascribe procreative power to φύσις and because of the fact that this innovation was received by later Stoics[17], whereas in the text from Galenus only the functions of nutrition and growth, not however procreative power, are attributed to φύσις, I thought it possible to ascribe Galenus' text to a pre-Panaetian source. Panaetius' innovation, then, would have to be confined to the ascription of procreative power. generally considered by the Stoics as a part of the soul, to φύσις, already accepted by some of the Older Stoics as a ruling principle in man apart from the soul. Consequently, this dualistic element would not have been introduced into Stoic anthropology by Panaetius, but would have been present already in some of the Stoics before him, which, of course, does not alter the fact that there would have been extant, in this respect, a dualistic element in Panaetius' theory of the constitution of man.

Considering again the available evidence and taking into account what has been put forward since 1946 by several scholars, I am no longer quite sure that these arguments are really convincing. For, to begin with, I think that the text from Galenus (SVF. II, 718) is not to be considered a *Stoic* text at all. In fact, the text has been

[16] Ἅπαν μὲν γὰρ φυτὸν ὑπὸ φύσεως διοικεῖται· πᾶν δὲ ζῷον ὑπὸ φύσεώς τε ἅμα καὶ ψυχῆς. — Cf. SVF. II, 716: ... φυσικὸν (sc. πνεῦμα) τὸ τρέφον τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτά.
[17] Cf. Fragm. 86a. I inserted this text in my collection of Panaetius' fragments as a *dubious* one. The text, however, was not accepted as a Panaetian text by most of my critics (Max Pohlenz in *Gnomon*, 21 (1949), p. 117; J.M. Rist, p. 181 note 3). Therefore, it seems not to be justifiable to take it into further account. It may be noticed, however, that W. Wiersma (*Museum*, 1947, col. 181) was convinced that my Fragm. 86a might very well represent Panaetius' doctrine. The same has been defended by G. Verbeke (*Évolution*, p. 95-96).

quoted from chapter V of Galenus' *Book against Julianus*, a chapter in which Galenus reproaches Julianus for holding that one is only allowed to speak about natural phenomena and medical symptoms if one has a clear insight into that which nature by itself really is[18]. In his refutation of this theory Galenus refers to the practice, agreed on by everybody, of speaking about the fact that we have soul, sensation, mind, reason, memory etc. without being able to explain the nature of these phenomena. Galenus reproaches Julianus for not perceiving that *we all* (ὀνομάζομεν ἅπαντες ἄνθρωποι) call nature that which is the cause of nutrition, growth and such-like, whereas we call soul what is the cause of sensation and motion subsequent to it[19], without exactly knowing the nature of these faculties and functions. It is within this context that we find the information, quoted as SVF. II, 718, that every plant is ruled by φύσις, every living being, however, by φύσις and ψυχή at the same time. One may admit that the terms φύσις and ψυχή in this text are used in the same sense as the Stoics mostly used them, but the context makes it clear that Galenus did not intend to say more than that, to the general conviction of men, in animals and human beings nutrition and growth are also extant, besides their specific faculties of sensation and motion. I think, therefore, that this text does not at all represent the position of the Old Stoa, (even though Rist, p. 182, is prepared to accept the views I held in 1946) and that, consequently, there is no conclusive evidence that Stoics earlier than Panaetius accepted a real distinction in man between soul and nature.

This means, however, that *if* there has to be assumed at any rate a real distinction between φύσις and ψυχή in Panaetian anthropology, Panaetius himself would have been the first Stoic to admit this dualistic element in the constitution of man. But is it justifiable to draw such a far-reaching conclusion from the mere information that Panaetius ascribed procreative power to φύσις instead of to ψυχή? I think that it is possible to explain this information in a less radical and, perhaps, more Stoic way.

[18] The text runs: φυσικὰς κενώσεις οὐδὲ φθέγγεσθαι προσῆκεν, ἀγνοοῦντας ὅ τι ποτ' ἐστὶν ἡ φύσις. (ed. E. Wenkebach (Berolini, 1951), p. 48 = ed. C.G. Kühn XVIII, 1, p. 265).

[19] I adopt the conjecture made by E. Wenkebach: <ἐφ>εξῆς αὐτῇ κινήσεως (p. 48), because it seems to be clear that Kühn's version ἕξεως αὐτῆς κινήσεως makes no sense.

The Stoics, then, taught that the φύσις of the animal and human embryo *changed* (μεταβάλλειν) at birth into ψυχή (SVF. II, 806). This tenet seems to have been rather consistent in Stoic tradition for even Plotinus (IV, 7, 8³) still raised objections against it[20]. Within the context of this article we have to ask about the *underlying notions* that induced the Stoics to teach the change of φύσις into ψυχή. I think that Porphyry gave in this respect the clearest indication (SVF. II, 806) in saying that the Stoics conceived of ψυχή as a πνεῦμα πώς ἔχον, as a breath *in a certain state*, an indication that we find also in Plotinus IV, 7, 4 (SVF. II, 443). For, if ψυχή has to be considered as a πνεῦμα πώς ἔχον, it can hardly be called in question that also φύσις (and ἕξις) must be a πνεῦμα πώς ἔχον, a breath in a certain state. And in fact, this is explicitly said by Galenus (SVF. II, 715) when he remarks that the Stoics held the view that the essence (οὐσία) of both φύσις and ψυχή has to be seen in the σύμφυτον πνεῦμα, the natural, innate *breath*. The difference between φύσις and ψυχή, therefore, can only be found in a πώς ἔχον, in a certain state of the πνεῦμα[21]. This corresponds very well with Plotinus' information (SVF. II, 804) that *the same breath* (τὸ αὐτὸ πνεῦμα) which before birth functioned as φύσις, at birth starts functioning as ψυχή.

In a very impressive chapter of his book on Stoic Philosophy[22] Rist made it clear that 'dispositions' (πώς ἔχοντα) *do not bear upon the substrate*, i.e. on the ποιόν, the essence of a qualified entity, but that they are *states* of that entity (p. 169). It seems to be useful to go a little more into details and to make an attempt to apply Rist's explanations to the subject of this article.

In order to define whatever individual being within the cosmos, the Stoics made use of *two* categories: the substrate or matter (ὑποκείμενον) and the quality (ποιότης or ποιόν). *Every* particular thing within the Stoic cosmos is that which it is by its *quality*, brought about by the active principle working *in* the substrate and inseparably connected with it. The Stoics conceived of this active

[20] Cf. my remarks on this Plotinian passage in *Kephalaion: Studies on Greek Philosophy and its Continuation offered to Prof. C.J. de Vogel* (Assen, 1975), p. 164-170.

[21] Cf. SVF. II, 716. In SVF. II, 715 Galenus says that φύσις and ψυχή are different ποιότητι; from the examples given in the next sentence (ξηρότερον, ὑγρότερον) it is clear, however, that Galenus had in mind the category of the πώς ἔχον.

[22] 'Categories and their Uses', *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), p. 152-172. This chapter has been inserted also in A. A. Long's *Problems in Stoicism* (London, 1971), p. 38-57.

principle as a tension of breath (τόνος πνευματικός) pervading the cosmos and holding it together (SVF. II, 447) or as a breath (πνεῦμα) pervading the whole of reality (SVF. II, 441). Within the scope of this first note we can leave out of consideration the question whether this πνεῦμα has to be identified with the πῦρ τεχνικόν, the 'metaphysical', artistically working fire that as an active principle (ποιοῦν) is working within the passivity of matter (SVF. II, 774) or has to be conceived of as an entity on the level of the elements, being composed of elementary fire and air (SVF. II, 310, 442)[23]. For, however that may be, I think that we have to take Stoic *monism* seriously and to be alive of the Stoic *functional* way of thinking.

In Stoic thinking, then, each particular thing is a 'mixture' of on the one hand passive matter (ὕλη, πάσχον) and on the other hand active breath (πνεῦμα) giving the particular thing its quality (ποιότης) and making it an ἰδίως ποιόν, a qualified entity that, therefore, can be nothing but a πνεῦμα ποιόν[24]. In the context

[23] In my opinion, the Stoic notion of πνεῦμα ἑκτικόν (SVF. II, 716) makes it clear that *all* of the beings within the cosmos are brought about by πνεῦμα. Therefore, I am disposed to *identify* the Stoic πνεῦμα with the active principle (τὸ ποιοῦν) in the cosmos, which the Stoics, indeed, conceived of as a *tension* grown together with matter and being the cause of *all* of the qualities (SVF. II, 318). For the identification of the Stoic πνεῦμα with the πῦρ τεχνικόν see SVF. II, 774.

[24] In a passage of his book about mixture and growth (SVF. II, 441) Alexander of Aphrodisias places the Aristotelian conceptions about the constitution of beings within the cosmos against the Stoic ideas in this respect. Alexander argues, as could be expected, that it is more reasonable (εὐλογώτερον) to assume that each particular being is held together and is brought to unity by its own essence (ὑπὸ τοῦ οἰκείου εἴδους) than to hold that it is the tension of breath (ὁ τόνος τοῦ πνεύματος) by which particular beings are held together and from which they derive their essence and their coherence. In our context Alexander's own conviction is irrelevant, but it may be wondered whether it was not precisely the Aristotelian εἴδη (by which in Aristotelian thought every being is what it is) that induced the Stoics to frame their theory of the πνεῦμα.

For, where do the Aristotelian εἴδη come from? Where e.g. does the εἶδος of man, by which every individual man is a man, come from? In fact, Aristotle more than once declares that that which is spoken of as form (εἶδος) or substance (οὐσία) *is not produced* (*Metaph.* 1033 b 17) and that neither the (last) matter nor the (last) form come to be. For, he says, if not only the bronze comes to be round but also the round or the bronze come to be, the process would go on to infinity, so that there must be a stop and both matter and εἴδη must be *unoriginated* (*Metaph.* 1069 b 35-1070 a 4). The same can be said in this way: the Aristotelian εἶδος is conceived of as the *actuality* (ἐνέργεια) of that which is present in matter *potentially* (δυνάμει-*Metaph.* 1050 a 15-16). All coming-to-be is a transition from potentiality to actuality. On the other hand, actuality must be before potentiality (*Metaph.* 1050 a 4-b 4) because of the fact that potentiality (δύναμις) is always potentiality of or to a certain actuality, an ἐνέργεια, an εἶδος. It is also for that reason that the Aristotelian εἴδη of natural things cannot be produced nor come into being, but must *exist in nature*.

of this article this can be explicitated in this way that both the embryo and the born animal or human child are particular, qualified entities receiving their quality from the πνεῦμα working in it and grown together with its matter (σύμφυτον). That, however, which the πνεῦμα brings about in the embryo must be the same ποιόν as it brings about in the born animal or human child, for the embryo necessarily has the same essence (in Stoic terminology: the same ποιόν) as the born animal or the human child. In respect of their quality, their ποιόν, they do not differ.

What, then, is the difference between embryo and born animal or child? All of the Stoics answered: the embryo is ruled by φύσις, the born animal or child by ψυχή. Because of the fact that the Stoics conceived of both φύσις and ψυχή as a πνεῦμα πώς ἔχον, this can only mean that the embryo and the born animal or child are only different in respect of *the state* of the πνεῦμα, in respect of its πώς ἔχον. At birth the 'physical' state of the πνεῦμα changes into a 'psychical' state: that is, in my opinion, what the Stoics meant in saying that at birth the φύσις of the embryo changes into ψυχή. It would, therefore, have been more correct and more according to the tenor of their thinking when they would have said that the πνεῦμα φυσικόν in the embryo changes into a πνεῦμα ψυχικόν in the born animal and human child, for their theory can only mean that the πνεῦμα which in the embryo operated or

One may admit that an eternally existing matter is a generally accepted idea in Greek thought. In this respect the Stoics, in accepting their πάσχον as being a passive, unoriginated principle, stood in the ancient tradition. One may also admit that the pre-Socratic thinkers conceived of many ways in which particular things could originate from eternal matter. But, on the other hand, one has to be conscious of the fact that Plato conceived of particular things within the phenomenal world as participations, representations or copies of eternally existing, immutable patterns or models (εἴδη). Plato's world of Forms (or Ideas) was, indeed, a *postulate* that Aristotle was not prepared to accept. Since, however, he rejected Plato's world of Forms, one would expect Aristotle to give another explication of the *origin* of the essence of particular things within the cosmos. This explication, however, he did not give; he only said that the εἴδη of natural things were unoriginated, were present in nature. Ant that is, obviously, a postulate too.

I think that it is at this point that the Stoics reacted to Aristotelian (meta)physics. In their theory of the πνεῦμα they found a possibility to explain the essence of particular things within their cosmos as *qualities* (ποιότητες or ποιά) brought about in the substrate (ὑποκείμενον) of passive matter (πάσχον) by an active, unceasingly working, rational breath (πνεῦμα), so that every particular thing could be conceived of as an ἰδίως ποιόν. I suppose that the Stoics wanted to give in this theory a more plausible explanation of the *origin* of the essence of particular things than Aristotle did in his theory of the εἴδη.

functioned as a vegetative power (φύσις) in the born animal and the human child functions as a sensitive-appetitive power, i.e. as a soul.

Our evidence about what falls within the Stoic category of πὼς ἔχον is rather sparse. But in Plotinus (VI, 1, 30) we find an indirect indication that the Stoics included i.a. *actions* (τὸ ποιεῖν) in this category[25]. This can only mean that the Stoics conceived of the activities of particular beings as *certain states* of the ποιόν of that particular being, i.e. as certain states of the πνεῦμα bringing about the ποιόν of that particular being. It is clear that these states, these πὼς ἔχοντα, are *transitory* and *varying* in contradistinction to the more permanent character of the ποιόν of a particular and individual thing[26].

Considering from this point of view the Stoic doctrine of the change from φύσις into ψυχή, we may probably say that the difference between φύσις and ψυχή is a difference *in action* (τοῦ ποιεῖν) of the πνεῦμα. In the 'ontological' field the πνεῦμα gives the particular thing its ποιόν, its essence, but it *acts* in that particular thing in accordance with the level of the particular thing in question. Φύσις could be seen, then, as that state or that activity of the πνεῦμα in particular things which is accommodated to the ποιόν of plants and embryonal living beings, ψυχή as that state or that activity of the πνεῦμα in particular things which is adapted to living beings including man. Both φύσις and ψυχή are, in this trend of thinking, *activities, transitory and varying states* of the πνεῦμα, which, on

[25] In the same text Plotinus ascribes to the Stoic πὼς ἔχον, besides actions (τὸ ποιεῖν), also length (τὸ τρίπηχυ), colour (τὸ λευκόν), time (τὸ ποτέ, τὸ χθές, τὸ πέρυσι), place (τὸ ποῦ). It seems to be clear that all of the Aristotelian 'accidental' categories were united into the Stoic category of the πὼς ἔχον. In this respect it may be noticed that the *Aristotelian* category of ποιόν (quality) in Stoic thinking belongs to the category of the πὼς ἔχον. The *Stoic* category of ποιότης or ποιόν, on the other hand, corresponds rather more to the Aristotelian category of substance (οὐσία), because of the fact that the Stoic 'quality' gives the particular thing its essence, makes it a particular qualified entity, whereas this particular qualified entity derives its being an existent material thing from the category of substance (ὑποκείμενον). The Stoic πὼς ἔχοντα are *states* of the πνεῦμα within these ἰδίως ποιά or *states* of these particular qualified entities (Cf. Rist, p. 168-169).

[26] Just as walking, in the opinion of Chrysippus, is a *state*, a πὼς ἔχον of the walking man or of his ἡγεμονικόν (Seneca, *Ep.* 113, 23 = SVF. II, 836) that does not change his ποιόν, his quality or essence, so too all of the actions of man or of whatever existent qualified thing are to be conceived of as *states* of the being in question. In this respect it may be noticed that Chrysippus conceived of the φαντασία as a *change of state* (ἀλλοίωσις or ἑτεροίωσις) of the knowing subject, just as the air receives in a single moment numberless and different impacts and at once undergoes many alterations (SVF. II, 55-56).

the other hand, as πνεῦμα ποιόν constitutes the essence of particular things.

To return to the Panaetian Fragment in question (Fr. 86), it can be said that Panaetius in ascribing procreative power to φύσις instead of to ψυχή did not more than attribute procreative power to *another state* or *activity*, another πὼς ἔχον of the πνεῦμα, and *not* to another qualified entity, to another ποιόν. He only said that, in his opinion, procreative power by itself is connected with that state or activity of the πνεῦμα which we call φύσις and which is accommodated to the level of plants and embryonal living beings. In this respect he differed in view from the Older Stoics who connected this activity of the πνεῦμα with the level of ψυχή.

At the outset of this paragraph I summed up the reasons which may have induced Panaetius to this innovation. Perhaps, there could be deduced another one from our reflections about φύσις and ψυχή as πὼς ἔχοντα, as transitory and varying states of the πνεῦμα.

From a text in Calcidius' Commentary on Plato's *Timaeus* (SVF. II, 879) we know that Chrysippus (his name is explicitly mentioned in the text) held that we live by soul (*anima*), which appears to be a breath belonging to our nature (*naturalis spiritus*). This soul, Chrysippus said, appears to be divided in eight parts which extend (*porriguntur*) through the whole of the body, pervade all its members with their vital breath (*vitali spiritu*) and rule them by manifold powers in nourishing them (*nutriendo*), in giving them increase (*adolendo*), in moving them etc. It is clear that in this text the functions of nutrition and growth are ascribed by Chrysippus to *soul*, to ψυχή. This can only mean that in his opinion the vital functions which in plants and in the animal or human embryo were thought to be performed by φύσις, are performed by soul in the born animal and the human child, and that Chrysippus (and the Older Stoics) reduced all of the vital functions in the human being to *one* πὼς ἔχον of the πνεῦμα *viz.* the psychical state.

I do suppose that Panaetius, more than the Older Stoics, brought his mind to bear upon the *level* and *kind* of human activities and functions *themselves* and that he was highly engaged in analysing these activities and functions as closely as possible[27]. Conscious of

[27] Perhaps, this may also become evident from the fact that Panaetius, in contravention of the opinions held by the Older Stoics, considered man's power of speech (τὸ φωνητικόν) as belonging to 'impulsive motion' (καθ' ὁρμὴν κίνησις) and not as a part of the soul (Fr. 86).

the fact that, in Stoic thinking, activities and functions are nothing but *transitory and varying states* of the πνεῦμα, he may have felt confident that the πνεῦμα in the human being is *alternately* and even *simultaneously* functioning on different levels and in different states. Consequently, he could think it possible to ascribe some of the activities and functions in the human being to the 'physical' state of the πνεῦμα, and other activities and functions to its 'psychical' state. If there is some truth in this supposition, Panaetius' accuracy in analysing the activities and functions of the human being *in themselves* could have induced him to make a difference between psychical and physical activities and functions in the human being.

From what has been said up to now it seems to be clear that it is not justifiable to deduce from Fr. 86 that Panaetius 'sépare vraiment la φύσις de la ψυχή' (*Panétius* p. 101) nor that 'man is a basically divided being, a compound of soul and nature' (Rist, p. 182). *If* we may speak of a 'dualistic' element in Panaetian anthropology at all, it can only be a *functional*, not an ontological duality: in man there are not two ruling principles, but one and the same πνεῦμα gives the human being its ποιόν and *works* or *functions* in it *in different ways*, *viz.* as soul (ψυχικῶς), as 'nature' (φυσικῶς) and, it must be added, ἑκτικῶς i.e. as coherence. In this respect, however, Panaetius did not *change* the tenets of the Older Stoics; he only *refined* upon their anthropological theories.

II

From a passage in Cicero (Fr. 82) it seems to be clear that Panaetius conceived of the human soul as a blend of elemental fire and air. For, as I argued in 1946 (*Panétius* p. 103), the *context* of Cicero's information admits of no doubt 'qu'il s'agit ici des deux *éléments*, le feu et l'air, qui constituent l'âme', although, I added, in itself it might be possible to understand Cicero's *inflammata anima* as a translation of πνεῦμα ἔνθερμον (SVF. I, 157; III Antip. 49) used by the Older Stoics as a definition of the soul. This wording implies that the πνεῦμα ἔνθερμον of the Older Stoics may *not* belong to the *elemental* phase of the cosmic evolution but should be ascribed to the supra-elemental, 'metaphysical' level of the πῦρ τεχνικόν. And in fact, it is evident that the Stoics identified their 'metaphysical' principle, the artistically working fire, with a πνεῦμα (SVF. II, 473) or a πνεῦμα πυροειδές, a fiery breath (SVF. II, 774). This πνεῦμα

they considered as a dynamic tension (SVF. II, 318) and as the artificer of each particular thing throughout the whole extent of matter (SVF. I, 85). In this trend of thinking they could conceive of the individual human souls as 'parts' of that 'soul' of the Universe, and were able to identify the πνεῦμα ἔνθερμον of the human soul with the 'metaphysical' fire. Rist, therefore, may be right in saying (p. 185) that the original view of the Old Stoa was that the soul is not composed of the *element* fire, but of the *creative* fire which is prior to the four elements.

On the other hand, the human soul is a part of the cosmos, functions within the cosmos and belongs, therefore, to the *cosmic*, i.e. *elemental* level of the evolution of the 'metaphysical' principle. In this respect, the Stoic notion of πνεῦμα ἔνθερμον, when used as a definition of the human soul, necessarily means an *elemental* πνεῦμα, consisting of at least one of the elements. And in fact, there are some explicit indications that the Older Stoics considered the πνεῦμα ἔνθερμον of the human soul as consisting of *pure* elemental *fire* (SVF. I, 134; II, 775 and 785), whereas the same may indirectly be deduced from Carneades' critique to this tenet (Cicero, *de Nat. Deor.* III, 14, 36). I think, however, that rather early many of the Stoics had difficulties with and raised objections to the notion of a *vital principle* only consisting of *elemental* fire. For, in Alexander of Aphrodisias, whose accuracy we have no reason to doubt[28], we find an explicit information that *the* Stoics (οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς), belonging to the group of thinkers who conceived of the soul as a mixture or a synthesis, considered the human soul as composed of *fire and air* (SVF. II, 786). In Galenus (SVF. II, 787) we even find the reasons which may have induced the Stoics to accept this compound character of the human soul; because of the fact, Galenus argues, that fire is utterly hot and air utterly cold, it must be impossible to hold that the vital principle of the human soul consists of only fire or only air. Whatever one may think of this argument, it seems to be probable that the composite character of the human soul was

[28] The arguments that induced me in 1946 (*Panétius*, p. 103-104) to reject the texts of Alexander of Aphrodisias and Galenus as not giving informations on the *Older* Stoics are not convincing and, as I now understand it, I wrongly dissented from Verbeke's argumentations (*Évolution*, p. 69-70). See however Rist (p. 185 note 3) who declares that my view that the texts in question should not be regarded as Old Stoic, *is certainly correct*. In my present opinion, especially Alexander of Aphrodisias can generally be considered as a reliable and accurate source of Old Stoic tenets.

already accepted by some of the Older Stoics, so that in this respect it is far from sure that we have to speak of a Panaetian innovation. Cicero's *inflammata anima* in Fr. 82, then, could quite well be regarded as a translation of the notion πνεῦμα ἔνθερμον, conceived of as a compound of elemental fire and air[29].

Several scholars considered the composite nature of the πνεῦμα in the human soul as an ontological basis of a distinction between a rational (ψυχὴ λογική) and an irrational (ψυχὴ ἄλογος) part of the human soul in Panaetian psychology, holding fire to be the rational, air the irrational component of the human soul[30]. But, to say nothing of the fact that it is far from clear *why* the Stoic element of air would be more akin to irrationality than the element of fire[31], if there is some truth in my supposition made above that

[29] One might ask, whether the Stoics applied their arguments for the *composite* nature of the πνεῦμα in the human soul to the 'metaphysical' level of the first principle too. For, it is clear that the Stoics introduced the notion of the πνεῦμα into their (meta)physics with intent to explain the *living* nature of their cosmos, so that in fact they conceived of their first principle as a *vital* principle. It seems, therefore, to be thinkable that they, also on this primary level, felt difficulties with a vital principle consisting of only fire, although it must be admitted that they could find such a principle in the Greek tradition. In Zeno's sentence (SVF. I, 127) that there is identity (τὸ αὐτό) between warmth (θερμασία) and breath (πνεῦμα) — which, in my opinion, refers to the 'metaphysical' principle of the Universe, and not to the human soul, as Verbeke, *Évolution*, p. 21, thinks — may be found an indication that the Stoics really endeavoured to combine the two notions at the root of their first principle. On the other hand, one is tempted to think that the Older Stoics did never succeed in wholly combining the two different approaches to their first principle, so that the physical approach (πῦρ τεχνικόν), appearing from e.g. the tenet of the ἐκπύρωσις, continued functioning side by side with the biological approach (πνεῦμα), emerging in the organic nature of their cosmos. Add to this that the 'metaphysical' level lost rather early its significance and moment in the speculations of the Stoics (cf. G. Verbeke, *Évolution*, p. 89-90), so that their thinking gradually was mainly engaged in the elemental level of cosmic evolution, and it will be clear that there is little evidence concerning the very nature of the Stoic first principle. Rist's suggestion (p. 185) that Panaetius, who rejected the ἐκπύρωσις (Fr. 64-69) and lowered the organic sympathy of the cosmos (Fr. 74), could even have repudiated the πῦρ τεχνικόν altogether, could be less improbable and wrong as Rist himself declares to think. The 'fifth' element of aether could have taken over the functions ascribed to the first principle in the Older Stoa.

[30] A. Schmekel, *Die Philosophie der Mittleren Stoa* (Berlin, 1892), p. 195; 203-204. — B.N. Tatakis, p. 121 and 125. — Rist, p. 186 expresses his opinion in this way: whether the fire is the rational component and the air the irrational, *as is usually believed*, cannot be proved, but must at least be held to be *highly likely* (the italics are mine).

[31] Cf. Cicero's information in the same Fr. 82 that both fire and air '*nihil habent proni et supera semper petunt*'. It seems to be clear that Cicero puts both elements on one level. — M. Pohlenz (*Gnomon*, 21, p. 116) declares that 'wir haben nicht den

also some of the *Older* Stoics were prepared to accept the composite nature of the πνεῦμα in the human soul, the distinction between a rational and an irrational part of the human soul should be ascribed to these Older Stoics too. It is, however, rather generally accepted that the Older Stoics did not admit irrational elements in the human soul, but held it to be wholly rational (SVF. II, 906; III, 259 and 479). The irrationality of the Stoic air seems, therefore, to be highly improbable[32], so that the distinction between a rational and an irrational part of the human soul, *if* it really forms part of Panaetius' anthropological theories, cannot be referred to the composite nature of its πνεῦμα but has to be deduced from *other* uncontested evidence. It is, however, rather questionable whether this evidence is available.

For, in fact, the only texts that can be taken into account are the fragments 87 and 88, two passages from Cicero's *de Officiis*. To be sure, some scholars[33] defended the Panaetian origin of a text in Cicero's *Tusculans* (II, 21, 47) that runs as follows: *est enim animus in partes tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers*, but, as I argued at length in 1946 (*Panétius* p. 285-292), I think that Cicero's *Tusculanae Disputationes* are not good evidence for Panaetius[34]. In the passage quoted as Fr. 87 Cicero declares that the natural power (*vis atque natura*[35]) of souls is double: one part is situated in impulse (*appetitu*) which the Greeks call ὁρμή ... the other in reason (*ratione*). One may admit that Rist (p. 183) is right in saying that Panaetius, in analysing the human person, recognized in it the impulsive or motivating power and reason. But does this mean that, in this respect, we can speak of *parts* in

geringsten Anlasz an eine *äuszere* Verbindung von Feuer und Luft zu denken... Für die Stoa bedeutet der Ausdruck πνεῦμα ἔνθερμον eine κρᾶσις δι' ὅλων'. Cf. in this respect Verbeke (*Évolution*, p. 99): 'la cohésion et les différents degrés de la vie sont produits par un courant pneumatique, qui comprend donc toujours un *mélange total* des deux éléments supérieurs'. It is difficult to see how this can be reconciled with an irrational nature of Stoic air.

[32] Cf. Verbeke (*Évolution*, p. 99): 'cette interprétation est purement hypothétique et n'est appuyée par aucun texte'.

[33] M. Pohlenz, 'Das zweite Buch der Tusculanen', *Hermes*, 44 (1909), p. 23-24. — R. Philippson, 'Panaetiana', *Rhein. Museum*, 78 (1929), p. 353-354.

[34] Recently, also Rist, p. 182, note 2, means that the source of Cicero's *Tusculans* is sufficiently obscure to prevent us from using them to determine what Panaetius' views are.

[35] I agree with Rist (p. 182, note 2) in reading *natura* (*Lamb. edd.*) instead of *naturae* (Atzert).

the human soul? I think that the wording of Cicero's text does *not* allow us to think of *parts* in the human soul. For, *vis* can only be a translation of the Greek δύναμις, used by the Stoics as indicating the *faculties* or *functions* of the leading part or centre of the human soul and in Fr. 88 it seems to be indicated by Cicero as *motus*. In this latter passage Cicero puts exactly the same as in Fr. 87, viz. that there are two motions (*motus animorum*) of the soul, one of reason, the other of impulse. All of the Stoics would have been prepared to agree with Cicero's formulations, for all of them held that the leading part of the human soul (τὸ ἡγεμονικόν) has, besides the faculties of φαντασία and συγκατάθεσις (for Cicero, writing an *ethical* and not a psychological treatise, therefore of no importance), the faculties of impulse (ὁρμή) and reason (λόγος-SVF. I, 143; II, 826). In both fragments there is, obviously, no question of *parts* of the human soul, but only of *faculties* or functions[36]. In my opinion, confusion may have been caused by the word *pars* used by Cicero in the second sentence of Fr. 87. It should, however, be noticed that *pars* does not refer to parts of the souls (animorum) but to parts of the natural power which is, indeed, double (*duplex*).

An other objection to the theory that Panaetius distinguished between a rational and an irrational part in the human soul may be deduced from the fact that the adherents of this theory simply hold strivings and impulses (ὁρμαί, *impetus*) to be irrational (ἄλογοι), because of being placed by Cicero against reason (*ratio*-λόγος). It must, however, be taken into account that in Stoic terminology λόγος does have more than one sense. It is used 1) in order to express the *rational* nature of the first active principle and, consequently, of the whole of the cosmos (SVF. I, 85, 87, 88, 102; II, 300, 1026; III, 4), 2) for indicating the radical intellectuality of the human being (SVF. II, 841; III, 471a) and 3) to indicate the highest faculty of the human soul, its faculty of reasoning (SVF. I, 143; II, 826, 839. Cf. *Panétius* p. 113), coming only to full development at the age of 14 years (SVF. I, 149; II, 764; III Diog. 17). It is clear that Cicero, speaking of the *faculties* of the human soul, places the faculty of impulse against the faculty of reasoning, and not against the rationality of the Stoic Universe nor against the radical intellectuality of the human being. Therefore, Cicero did not say that man's faculty of

[36] The same view is expressed by M. Pohlenz, *Die Stoa* II, p. 100 and *Gnomon* (1949), p. 117.

impulse is non-rational (ἄλογος) but that it is *distinct* from the faculty of reasoning, since it is not reasoning but impelling to action (*impellit ad agendum*).

The Older Stoics generally accepted four faculties of the leading part of the human soul. Consequently, they distinguished the faculty of impulse from that of reasoning. On the other hand, we know that Chrysippus conceived of the ὁρμή as being *rational*. For, he defined it as man's *reason* (λόγος) impelling him to action (SVF. III, 175) and as an impulse of the *intellect* (φορὰ τῆς διανοίας-SVF. II, 377). Obviously, the distinction between the faculties of λόγος and ὁρμή did not induce Chrysippus to hold the faculty of impulse as being an irrational impetus. It is not clear why we have to draw this conclusion when Panaetius is concerned.

It may be clear that I wish to hold to my conviction expressed in 1946 that from the available evidence it cannot be deduced that Panaetius, in his theory of the constitution of man, greatly dissented from his predecessors in the School nor that he admitted a rational and an irrational part in the human soul. As far as we can see, then, his particular renown, already present in Antiquity and mentioned at the outset of this article, cannot have been due to his anthropological tenets but must have been ensued from his interpretations of the *ethical* propositions of the Stoics.

Prière et providence au 2e siècle

(JUSTIN, DIAL. I 4)*

JEAN PÉPIN

Peu de textes anciens ont suscité depuis dix ans autant de travaux[1] que le court prologue du *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr. Ces puissants coups de projecteur révèlent des détails nouveaux, ou du moins tirent du sommeil des problèmes oubliés qui recommencent à nourrir la controverse. Un paragraphe surtout pique la curiosité: le début de la réponse adressée par Justin à son interlocuteur Tryphon, qui est convaincu que la tâche de la philosophie est la recherche théologique, et s'étonne que l'on ait l'air d'en douter.

Voici en quels termes Justin s'exprime: 'Certainement, — dis-je, — nous aussi sommes de cet avis. Mais la plupart ne se soucient même pas de savoir s'il y a un seul ou plusieurs dieux, ni s'ils exercent leur providence sur chacun de nous ou non, dans la pensée que cette connaissance ne contribue en rien au bonheur; davantage (ἀλλὰ καὶ), ils essaient de nous convaincre que Dieu a soin de l'univers et des genres et espèces, mais non plus de moi et de toi et de chaque être en particulier, sans quoi nous ne le prierions pas à longueur de nuit et de jour'[2]. Cela dit, Justin montre les conséquences

* Il m'est agréable de remercier M. Gilles Dorival, qui a participé à cette recherche, après m'en avoir d'ailleurs fourni le thème.

[1] Voici les principaux travaux auxquels les pages qui suivent sont surtout redevables: N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Acta Theologica Danica, 9 (Kopenhagen, 1966); J.C.M. van Winden, *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters one to nine*, Philosophia Patrum, 1 (Leiden, 1971); R. Joly, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Université libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, 52 (Bruxelles, 1973).

[2] Justin, *Dial.* I 4: Ναί, ἔφην, οὕτω καὶ ἡμεῖς δεδοξάκαμεν. Ἀλλ' οἱ πλεῖστοι οὐδὲ τούτου πεφροντίκασιν, εἴτε εἷς εἴτε καὶ πλείους εἰσὶ θεοί, καὶ εἴτε προνοοῦσιν

morales fâcheuses de l'attitude qu'il vient de décrire, et il évoque enfin d'autres philosophes (῎Αλλοι δέ τινες) qui, partant de présupposés différents, aboutissent aux mêmes erreurs pratiques[3].

L'auteur ne nomme aucune école philosophique particulière. Mais tout porte à croire que l'ancien philosophe professionnel qu'il est pense à des tendances plus ou moins précises. Il y a longtemps que l'on essaie de savoir lesquelles, et que l'on formule diverses hypothèses dont aucune ne rallie l'unanimité.

I. Identifications improbables

Justin commence par flétrir 'la plupart' des philosophes; à suivre le texte des manuscrits, il conserve la même cible jusqu'à la fin du § 5, au moment où ῎Αλλοι δέ τινες indique qu'il en vient à d'autres adversaires. Cela signifie que les doctrines décrites au § 4 (et même dans la majeure partie du § 5) sont homogènes, en ce qu'elles peuvent toutes être attribuées à 'la plupart' des philosophes. Mais cette vue des choses se heurte tout de suite à une objection: restreindre le domaine de la providence à l'univers pris en bloc, etc., et en exclure les individus n'est pas se désintéresser du problème de la providence individuelle, mais le résoudre par la négative; en sorte que le § 4 viserait pour le moins deux tendances distinctes, celle des agnostiques et celle des négateurs. C'est pour faire droit à cette exigence de dualité que N. Hyldahl a proposé de corriger ἀλλὰ καὶ en ἄλλοι καὶ[4].

Mais une telle correction, d'ailleurs peu satisfaisante pour le style et même pour le sens[5], n'est peut-être pas nécessaire. En effet, comme l'a bien vu J.C.M. van Winden[6], il ne faut pas s'exagérer l'incompatibilité entre l'agnosticisme et la négation touchant la providence individuelle; Justin lui-même y est peu sensible; son point de vue est principalement celui du moraliste; or les deux attitudes coïncident par leurs conséquences pratiques puisque, selon sa propre description, la première retire au problème de Dieu toute incidence

ἡμῶν ἑκάστου εἴτε καὶ οὔ, ὡς μηδὲν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς γνώσεως ταύτης συντελούσης· ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἐπιχειροῦσι πείθειν ὡς τοῦ μὲν σύμπαντος καὶ αὐτῶν τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν ἐπιμελεῖται θεός, ἐμοῦ δὲ καὶ σοῦ οὐκ ἔτι καὶ τοῦ καθ᾽ ἕκαστα, ἐπεὶ οὐδ᾽ ἂν ηὐχόμεθα αὐτῷ δι᾽ ὅλης νυκτὸς καὶ ἡμέρας.

[3] Justin, *Dial.* I 5.

[4] Hyldahl, p. 100; suivi par Joly, p. 16.

[5] Cf. la critique de van Winden, p. 35.

[6] Van Winden, p. 32-33.

sur le bonheur humain, et que la seconde exclut de la vie morale la prise en considération de la récompense ou du châtiment venant de Dieu.

Si donc, pour qui s'en tient au texte des manuscrits, les différentes thèses mentionnées au § 4 (le seul étudié ici) sont attribuées indistinctement par Justin à 'la plupart' des philosophes, si de plus il s'abstient d'observer, selon le procédé bien connu de la polémique[7], qu'elles se contredisent mutuellement, c'est le signe qu'à ses yeux, elles ne sont pas contradictoires. J.C.M. van Winden[8] a cent fois raison de distinguer entre la véritable position des écoles de philosophie et l'idée que Justin s'en fait; il n'empêche que son information doit être tenue pour exacte jusqu'à preuve du contraire. Il est possible qu'en décrivant les opinions de οἱ πλεῖστοι, il pense exclusivement, ou du moins principalement, à une seule école; il paraîtra plus vraisemblable qu'il ait confectionné un portrait composite des philosophes en général, en rassemblant des traits de provenances diverses; c'est, dans les deux cas, sous réserve que les thèses rapportées ne soient pas exclusives les unes des autres. Il en découle, si je ne me trompe, s'imposant à tout essai d'identification, au moins un critère négatif: c'est qu'avant de proposer pour l'une des données du § 4 le patronage d'une école particulière, il sera bon de s'assurer que les autres données du même texte ne sont pas rejetées par cette école. En d'autres termes, leur attribution conjointe à 'la plupart' des philosophes requiert d'en préférer une interprétation globale.

On peut éprouver immédiatement la consistance de ce critère. Au premier rang des affectations suggérées pour la négation de la providence individuelle telle que la décrit Justin, on rencontre le platonisme scolaire. Car plusieurs textes[9], où les historiens voient généralement un écho de l'école de Gaius (début du IIe siècle), attribuent à Platon la croyance à trois providences superposées, exercées respectivement par le premier Dieu, par les dieux secondaires, par les démons; aux démons appartient la garde des actions humaines; quant à la providence du premier Dieu, l'un des témoignages l'affecte, entre autres objets, au monde pris dans son ensemble, aux genres

[7] Familier à Justin lui-même, cf. *Apol.* I 4, 8; 7, 3; 44, 10; II 13, 3, etc.

[8] Van Winden, p. 34.

[9] Ps.-Plutarque, *De fato* 9, 572 F-573 A; Apulée, *De Plat. et eius dogm.* I 12, éd. Thomas, p. 96, 2-15 (sur quoi cf. C. Moreschini, *Studi sul 'De dogmate Platonis' di Apuleio*, Studi di Lettere ... pubblic. dalla Scuola Norm. Sup. (Pisa, 1966), p. 59-60); Némésius, *De nat. hom.* 44, éd. Matthaei, p. 345, 2-346, 10.

et aux espèces[10]. Avec beaucoup de bonheur, van Winden[11] rapproche cette doctrine de la thèse décrite par Justin, très semblable en effet, et conclut que celui-ci peut avoir pensé aux platoniciens de son temps.

Il subsiste pourtant une différence importante entre la théorie de la providence chez les moyens platoniciens et celle que rapporte Justin; c'est que la distinction des trois niveaux ne leur paraît en rien compromettre l'extension de la providence aux individus: Πλάτων μὲν οὖν καὶ τὰ καθόλου, καὶ τὰ καθ' ἕκαστα πρόνοιαν διοικεῖν βούλεται, et la raison en est selon eux que, les activités providentielles de deuxième et troisième rang ayant été ordonnées par le premier dieu, c'est bien lui qui gouverne toutes choses[12]. On mesure l'écart qui sépare cette position de la description de Justin. Davantage, celui-ci aurait pu d'autant moins vilipender la doctrine des platoniciens que, selon l'ingénieuse remarque de R. Joly[13], il en défend de son côté une toute semblable: pour lui aussi, Dieu 'a confié la providence des hommes et des êtres qui sont sous le ciel à des anges qu'il a établis à leur tête'[14], sans pour autant, bien entendu, abdiquer la moindre parcelle de son administration. Cette rencontre est un exemple des affinités de Justin avec le platonisme de son temps; il y a peu de chances qu'il ait choisi comme tête de liste des écoles insoucieuses de la recherche théologique justement celle à laquelle il avait appartenu et qu'il continuait de préférer.

La même conclusion est suggérée par l'examen du contexte. Les Ἄλλοι δέ τινες de la fin du § 5, en vertu même de cette façon de

[10] Némésius, loc. cit.: προνοεῖν δὲ τοῦτον [...] ξύμπαντος τοῦ καθόλου κόσμου [...] καὶ [...] τῶν γενῶν [...] καὶ τῶν [...] εἰδῶν; légère variante chez Ps.-Plutarque, loc. cit., où la sauvegarde des γένη est dévolue aux dieux secondaires. Telle devait être à peu près la thèse du platonicien Celse, cf. Origène, *C. Cels.* IV 99, éd. Koetschau, p. 373, 8-9: Μέλει δὲ τῷ θεῷ οὐχ, ὡς Κέλσος οἴεται, μόνου τοῦ ὅλου ἀλλὰ παρὰ τὸ ὅλον ἐξαιρέτως παντὸς λογικοῦ; et encore V 3, p. 3, 24-25; VII 68, p. 217, 3-9.

[11] Van Winden, p. 37-38; avec raison, van Winden signale en outre chez le même Némésius des textes où s'articulent les notions de prière et de providence; j'y viendrai plus loin.

[12] Némésius, *De nat. hom.* 44, p. 345, 2-3 et 346, 7-10.

[13] Joly, p. 22.

[14] *Apol.* II 5, 2: τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν. Même doctrine chez Athénagore, *Legatio* 24, éd. Schwartz, p. 32, 7-11: Dieu a constitué les anges pour prendre soin de ses créatures, en sorte que la providence universelle et générique (γενικὴν, comparer les analyses des platoniciens) lui revînt, et que la providence particulière fût confiée aux anges; même distinction des deux providences avec, contre Aristote, l'affirmation que la providence de Dieu s'étend à nous, dans le passage difficile de 25, p. 33, 25-34, 5.

les désigner, peuvent difficilement être identiques aux philosophes mentionnés avant eux; or ils sont des platoniciens 'radicaux'[15], tout le monde en est d'accord. On tourne davantage encore le dos au platonisme avec les πλεῖστοι du début du § 4, auxquels il est indifférent qu'il y ait ou non un seul Dieu et une providence particulière parce que la réponse à ces questions ne ferait pas le bonheur; car cette description est démentie, souvent mot pour mot, par un fragment, déjà exploité par R. Joly[16], du platonicien Atticus, contemporain de Justin; voici en effet comment l'enseignement de Platon y est présenté: le principal des facteurs qui contribuent au bonheur (τῶν εἰς εὐδαιμονίαν συντελούντων) reste la croyance à la providence, et c'est elle aussi qui assure au maximum la rectitude de la vie humaine; car, ayant soin (ἐπιμελούμενον) de toutes choses, Dieu se soucie (περιφροντικέναι) également des hommes[17]. Inutile de montrer davantage dans ce platonisme l'antithèse de la description de Justin, rendue plus sensible encore par la communauté du vocabulaire; Atticus poursuit d'ailleurs en arguant que la doctrine adverse, celle d'Aristote, tout au contraire retranche l'espérance de l'âme[18]; mais c'est aussi le reproche que Justin articulera au début du § 5 contre les philosophes qu'il dépeint. Ajoutons qu'il n'ignorait évidemment pas ces thèses platoniciennes (le bonheur acquis dès ici-bas par la connaissance du divin), puisqu'il avertit lui-même, plus loin dans le *Dialogue* (III 4; IV 2), qu'il les faisait valoir quand il était encore philosophe de métier.

En mentionnant Aristote comme l'ennemi du platonisme, Atticus pousse à se demander s'il ne serait pas en effet le théoricien de la providence restreinte que Justin avait en vue. La conjecture a séduit Hyldahl[19], et van Winden[20] n'y est pas hostile. Il est certain que la théorie relatée ici est proche de la doctrine bien connue prêtée à Aristote. Mais non pas exactement identique, comme on peut le voir, je crois, à l'aide d'une page d'Épictète[21], où l'on trouve une liste systématique et anonyme des opinions relatives à Dieu et à la providence, suivie d'une appréciation de l'auteur; les deux premières

[15] Hyldahl, p. 101.

[16] Joly, p. 21-22.

[17] Atticus, fgt III Baudry, 1-3 et 14-15, p. 10 (apud Eusèbe, *Praep. euang.* XV 5, 2).

[18] Atticus, ibidem 17-19, p. 10-11.

[19] Hyldahl, p. 100.

[20] Van Winden, p. 38.

[21] Épictète, *Dissert.* I 12, 1-6.

opinions, — inexistence de la divinité, existence d'une divinité sans providence, — se rencontreraient dans beaucoup d'autres textes doxographiques; la troisième limite la providence aux grandes choses qui sont celles du monde céleste, et ne l'étend à rien de ce qui est sur terre; on reconnaît certainement ici la thèse péripatéticienne. La quatrième opinion mérite d'être citée: c'est que la providence s'exerce sur les choses de la terre et sur les affaires humaines, 'mais uniquement en bloc et non pas en outre sur chacun en particulier'[22]; voilà qui n'est pas éloigné de la thèse rapportée par Justin; la proximité s'accentue si l'on en vient à la critique qu'Épictète applique peu après à cette quatrième opinion (en même temps sans doute qu'à la troisième): 'quant à penser que les dieux existent et ont soin (ἐπιμελομένων) <de quelque chose>, s'il n'y a aucune libéralité venant d'eux vers les hommes, et, par Zeus, allant aussi jusqu'à moi (καὶ εἰς ἐμέ), même cette opinion-là n'est pas encore légitime!'[23]. Ces lignes manifestent certainement l'existence, aux yeux de l'auteur, d'une thèse accordant une providence globale, mais refusant de la faire descendre jusqu'aux individus; sans doute trouverait-on difficilement description plus semblable à celle de Justin; on aura noté les analogies de vocabulaire, notamment, de part et d'autre, le recours à la 1e personne du singulier pour concrétiser la providence individuelle. Mais, s'il en est bien ainsi, l'hypothèse d'une référence de Justin à Aristote perd ses chances, du fait de la distinction très ferme qu'Épictète établit entre les troisième et quatrième opinions de son inventaire.

Pourrait-il enfin y avoir, dans le § 4 de Justin, allusion au stoïcisme? La page d'Épictète citée à l'instant dissuade d'attribuer à cette école le refus de la providence individuelle, et, par voie de conséquence (si l'on fait fond sur l'homogénéité probable de la description), les autres thèses rapportées dans le même paragraphe. Pourtant, Justin évoque peu après[24] un philosophe stoïcien qui ne possédait pas la connaissance de Dieu et disait qu'elle n'est pas nécessaire. Sans aucun doute, cette attitude fait penser à la profession de foi agnostique de I 4; Hyldahl[25] ne juge pas le fait suffisant pour attribuer cette dernière au stoïcisme, mais van Winden[26], non sans raison, le trouve impressionnant; d'autant plus qu'il l'éclaire en

[22] Épictète, *Dissert.* I 12, 2: εἰς κοινὸν δὲ μόνον καὶ οὐχὶ δὲ καὶ κατ' ἰδίαν ἑκάστου.
[23] Épictète, *Dissert.* I 12, 6.
[24] Justin, *Dial.* II 3.
[25] Hyldahl, p. 99 et 101.
[26] Van Winden, p. 35-36 et 49.

rappelant l'existence, dans le stoïcisme d'époque impériale, d'un courant hostile aux subtilités théoriques sans profit pour la vie morale. Ce dernier argument toutefois doit être manié avec précaution; car, ainsi que R. Joly[27] l'a bien vu, ce pragmatisme de Sénèque s'apparente à la condamnation de la vaine curiosité, thème usuel chez les stoïciens depuis Panétius, et qui n'empêche en rien les intérêts théologiques (comme on peut le vérifier chez nombre d'auteurs chrétiens). Quant à l'étrange stoïcisme de II 3, le problème reste entier; peut-être la solution en serait-elle à chercher dans le genre littéraire du *Dialogue*, où la mise en scène n'exclut pas forcément des traces d'autobiographie, lesquelles pourraient expliquer la singularité de ce stoïcien hétérodoxe.

II. Un critère illusoire

A la question: qui Justin avait-il en tête en écrivant le § 4? les principales tentatives n'apportent donc pas de réponse entièrement convaincante. La faute en est peut-être à la confiance excessive que l'on accorde, comme principe d'orientation, à l'analyse des thèses sur la providence. Joly[28] est tout à fait fondé à affirmer qu'aux premiers siècles de notre ère, la croyance à une providence individuelle est partout répandue. Mais il faut ajouter que la thèse d'une providence limitée aux grands ensembles est à peine moins courante; davantage, ce sont souvent les mêmes écoles, et parfois les mêmes auteurs, qui professent l'une et l'autre. Ce serait par exemple le cas de Philon d'Alexandrie[29]. Touchant la providence, comme sur bien d'autres sujets, l'inspiration philosophique de Philon lui vient des stoïciens. On n'est donc pas étonné de rencontrer chez ceux-ci la même ambiguïté. Le fait est particulièrement sensible dans les positions doctrinales que leur prête Cicéron aux livres II et III du *De natura deorum*[30]; mais il subsiste dans le stoïcisme postérieur, puisque

[27] Joly, p. 17.
[28] Joly, p. 21-23.
[29] Philon d'Alexandrie, *De prouid.* I 66 (Aucher): 'Prouidentiae siquidem proprium est curam gerere singulorum'; et aussi II 112; point de vue opposé en II 102: la providence s'intéresse à ce qu'il y a de plus global dans le monde, de même que rois et généraux ont en vue les cités et les camps, et non pas le simple individu; et encore en II 82 (Aucher): 'per prouidentiam regi mundus dicitur, non quod omnia procuret deus, sed quia ...'; cf. introduction à ce traité par M. Hadas-Lebel (édition lyonnaise des Œuvres de Philon, 35, Paris, 1973), p. 109-112.
[30] Ainsi II 65, 164 (avec la note de Pease): 'Nec uero uniuerso generi hominum

Sénèque semble bien donner des gages successivement à l'une et à l'autre façon de penser[31].

De ce que la croyance à une providence individuelle connaissait tant de vogue, il s'ensuit, bien évidemment, que les chrétiens n'en avaient pas l'exclusivité et que Justin, s'il le laisse entendre (ce qui n'est pas sûr), le fait tendancieusement[32]. Deux observations doivent pourtant être consignées ici. D'une part, il subsiste des traces d'attaques païennes contre la prétention des chrétiens à concilier providence universelle et providence individuelle[33]; c'est la preuve que la croyance à celle-ci pouvait, dans certains cas, figurer dans leur 'image de marque'. D'autre part, il arrivait aux chrétiens de faire expressément de cette croyance un article de leur foi[34]. Replacée dans ce double contexte, l'idée de revendiquer la providence individuelle pour une propriété chrétienne paraîtrait moins extravagante; rien ne prouve d'ailleurs que Justin ait eu dans le § 4 une telle intention.

III. Prière et providence

On voit qu'une certaine confusion entourait le problème de l'extension de la providence, et l'on comprend que la position prise à ce sujet soit de peu de valeur discriminative pour décider si une description vise telle ou telle école. Mais il en va tout différemment d'un autre critère, présent lui aussi dans le § 4 de Justin, et qui est l'articulation des notions de providence et de prière. Il y a d'ailleurs plusieurs façons de comprendre cette liaison, et c'est par là qu'il faut commencer.

Un point au moins n'est pas douteux: du fait que les chrétiens

solum sed etiam singulis a dis inmortalibus consuli et prouideri solet' (antithèse marquée avec la thèse décrite par Justin); en sens inverse II 66, 167: 'Magna di curant, parua neglegunt'; III 35, 86; 37, 90; 39, 93: 'Non curat singulos homines'.

[31] D'une part, *Epist. ad Lucil.* 95, 50: 'scire illos (sc.: deos) esse qui praesident mundo, qui uniuersa ui sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt interdum curiosi (incuriosi Madvig) singulorum'; d'autre part, *De prouid.* III 1: '... pro uniuersis, quorum maior diis cura quam singulorum est'.

[32] Joly, p. 20-21.

[33] Ainsi Minucius Félix, *Octau.* X 5, traduction Beaujeu, p. 15: le païen Cécilius doute de l'omniprésence prétendue du Dieu chrétien, alors pourtant que celui-ci 'ne peut ni s'attacher aux cas individuels, se trouvant écartelé parmi l'ensemble, ni suffire à l'ensemble, se trouvant accaparé par les cas individuels' (*cum nec singulis inseruire possit per uniuersa districtus nec uniuersis sufficere in singulis occupatus*).

[34] Par exemple Clément d'Alexandrie, *Strom.* I 11, 52, 3, éd. Stählin, p. 34, 9-11: la doctrine conforme au Christ 'étend la providence jusqu'aux choses particulières' (τὴν πρόνοιαν μέχρι τῶν κατὰ μέρος ἄγει).

prient sans relâche, les philosophes dont parle Justin tirent argument contre l'extension de la providence aux individus. Mais une partie du raisonnement reste implicite. On peut la suppléer ainsi: à supposer que la providence descende jusqu'aux individus, elle réglerait toutes choses sans exception, et la prière perdrait sa raison d'être; c'est l'avis de J.C.M. van Winden[35], qui ajoute que cette providence-là est prise au sens de l'*heimarménê*. Une circonstance, sur laquelle van Winden a d'ailleurs peu insisté, fournit à cette interprétation un appui considérable: c'est l'existence, à travers l'Antiquité païenne et chrétienne, d'un courant issu de Carnéade, et selon lequel la prière perdrait tout sens si absolument rien dans l'univers n'échappait à l'*heimarménê*[36]; car cela revenait à dire que la pratique de la prière témoigne en faveur d'un destin qui n'a pas d'emprise sur les affaires humaines.

Un détail pourtant ne va pas dans ce sens: c'est que Justin, pour décrire l'attitude des philosophes qu'il a en tête, n'emploie pas le vocabulaire de l'*heimarménê*, mais seulement celui de la providence (προνοοῦσιν, ἐπιμελεῖται); bien que les deux notions puissent être, notamment aux yeux des stoïciens, étroitement connexes, il serait surprenant de voir traiter de l'une dans le langage de l'autre. Il est particulièrement important de savoir laquelle est en cause ici, car la providence au sens courant (et non plus au sens de l'*heimarménê*) se trouve elle aussi traditionnellement associée au fait de la prière; or, comme l'a d'ailleurs bien discerné J.C.M. van Winden[37], c'est

[35] Van Winden, p. 33.

[36] Nombreux textes cités par D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque: Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles.* Université de Louvain. Recueil ... d'Histoire et de Philologie. 3e série, 19 (Louvain, 1945), p. 113, 146, 151, 186-187, 323-324, 325, n. 1, 363, 375 et n. 2, 380, 547, 568-569; cf. aussi W. Rordorf, 'Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste: A propos de *De civ. dei* 5, 1-11', *Vigiliae christianae* 28 (1974), p. 201, n. 37. La formule la plus claire est peut-être chez Némésius, *De nat. hom.* 35, p. 289, 8-9: ἀνόνητοι δὲ καὶ αἱ εὐχαί, πάντων καθ' εἱμαρμένην γινομένων (van Winden, p. 38). Aux auteurs étudiés par D. Amand, ajouter Porphyre, *In Plat. Tim. comment.*, éd. Sodano, p. 18, 9-11 = Proclus, éd. Diehl, I, p. 207, 30-208, 3: si tout ce qui vient des dieux se produit ἐξ ἀνάγκης, la prière n'a plus d'utilité. Thème voisin: aucune prière ne fléchit le destin, *fata (...) nec ulla commouentur prece* (Sénèque, *Nat. quaest.* II 35, 1), sur quoi cf. l'article classique de W. Theiler, 'Tacitus und die antike Schicksalslehre', *Forschungen zum Neuplatonismus: Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*, 10 (Berlin, 1966), p. 52-53, n. 29 et p. 58; et aussi H.O. Schröder, art. 'Fatum (Heimarmene)', *RAC* 7 (1969), col. 568; E. von Severus, art. 'Gebet' I, *RAC* 8 (1972), col. 1146.

[37] Van Winden, p. 38-39.

dans des termes tout à fait opposés: alors que la pratique de la prière passait pour démentir l'extension de l'*heimarméné* aux individus, on la regarde comme 'un puissant argument montrant que les êtres pris chacun en particulier bénéficient eux aussi de la providence' (au sens classique)[38].

Justin querelle-t-il donc les philosophes sur l'*heimarméné* ou sur la providence? Non seulement le vocabulaire incline vers la providence, mais on ne comprendrait guère qu'un auteur chrétien reproche à des adversaires d'arracher les affaires humaines à l'emprise de la fatalité. Peut-on toutefois donner un sens aux propos de Justin en entendant de façon traditionnelle le soin que Dieu aurait ou n'aurait pas des hommes pris individuellement? Il se pourrait, comme l'imagine R. Joly[39], que les philosophes aient tiré argument, non du fait de la prière chrétienne, mais de l'expérience de sa vanité; rien pourtant dans le texte ne favorise cette interprétation; de plus, les nombreux exemples anciens, païens ou chrétiens, attestent que la vanité des prières n'est pas invoquée comme argument pour ou contre la providence individuelle, mais donnée pour la conséquence absurde qu'entraînerait le rejet d'une telle providence.

Mais peut-être y a-t-il, sans pour autant substituer l'*heimarméné* à la providence, une autre façon de comprendre l'argument rapporté par Justin: le fait de la prière chrétienne démentirait la croyance à une providence individuelle en ce sens qu'une providence de cette sorte, si elle existait véritablement, rendrait toute prière superflue; elle accomplirait en effet nos désirs sans que nous ayons à les formuler et avant même que nous ne le fassions; que si les chrétiens s'appliquent pourtant à prier, c'est le signe que fait défaut cette providence qui prendrait de vitesse la prière. La portion implicite de l'argumentation ne serait plus, comme précédemment, que l'extension de l'*heimarméné* aux êtres singuliers ne laisse aucune place pour l'accomplissement d'une prière qui ne se réduirait pas à consentir au destin; il s'agirait cette fois-ci de poser en principe qu'une providence

[38] Némésius, *De nat. hom.* 44, p. 359, 1-2: τεκμήριον δὲ οὐ μικρὸν τοῦ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα προνοίας τυγχάνειν; et encore 42, p. 336, 8-11. A ces deux textes cités par van Winden, on peut ajouter une objection sceptique adressée à l'anti-providentialisme épicurien chez Cicéron, *De nat. deor.* I 44, 122: 'Quanto igitur magis deorum, qui nulla re egentes et inter se diligunt et hominibus consulunt! Quod ni ita sit, quid ueneramur, quid precamur deos...?'; cf. H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicauerint de precibus*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, IV, 1 (Giessen, 1907), p. 25.

[39] Joly, p. 19-20.

attentive aux individus préviendrait leur prière et, de ce fait, les dissuaderait de prier. Peut-on donner quelque solidité à cette conjecture?

Le platonicien Maxime de Tyr, contemporain et, ou peu s'en faut, compatriote de Justin, a consacré une dissertation à savoir *S'il faut prier* (Εἰ δεῖ εὔχεσθαι). La démarche d'ensemble est de distinguer les objets de nos demandes selon qu'ils relèvent de la providence, de l'*heimarméné*, de la Fortune, de l'art, et de montrer que dans chacun des cas la prière est inutile[40]. Voici l'argumentation touchant la première catégorie: dans le domaine dévolu à la providence, deux hypothèses sont possibles: 'ou bien Dieu exerce sa providence sur l'ensemble, mais n'a pas souci des détails' (ἤτοι προνοεῖ τοῦ ὅλου, τῶν δὲ κατὰ μέρος οὐ φροντίζει), de même que les rois assurent le salut des cités, 'sans étendre leur sollicitude à chaque individu' (οὐ διατείνοντες ἐφ' ἕκαστον τῇ φροντίδι); 'ou bien la providence est avérée également dans les détails' (<ἢ> κἀν τοῖς ἐπὶ μέρους ἡ πρόνοια ἐξετάζεται)[41]. Maxime se met alors en devoir de montrer que la prière n'est de mise dans aucun des deux cas: si Dieu exerce sa providence sur l'ensemble, il ne peut donner suite à une demande contraire au salut de l'ensemble; mais si la providence s'applique également aux détails, même alors il ne faut pas prier; c'est comme si le malade demandait au médecin un remède ou un aliment: s'ils ont une utilité, le médecin les donnera même sans qu'en soit faite la demande; mais s'ils sont dangereux, il ne les donnera pas même si la demande en est faite. Bref, parmi les choses soumises à la providence, rien ne doit faire l'objet d'une demande ni d'une prière[42].

Ce morceau de diatribe n'est pas, pour le fond, sans affinité avec la doctrine attestée par Justin. Celle-ci se retrouve à peu près dans la première éventualité de Maxime: Dieu prend soin de l'ensemble de l'univers, mais non de chaque individu. Mais il y a plus. La comparaison du malade et du médecin revient à dire que la providence individuelle, si elle existe, assure notre salut sans être en rien affectée par nos demandes; mais c'est là justement la thèse qui, on vient de le voir, pourrait bien supporter sans qu'il y paraisse

[40] Cf. G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr*, Collection d'études anciennes... de l'Association G. Budé (Paris, 1942), p. 22-34.

[41] Maxime de Tyr, *Philos.* V 4, éd. Hobein, p. 57, 6-11; dans la dernière phrase, il est difficile de suivre Hobein, qui rejette l'addition <ἢ> jugée nécessaire par les éditeurs précédents.

[42] Maxime de Tyr, p. 57, 12-58, 17.

l'argument décrit par Justin; le texte de Maxime montre qu'elle n'est pas imaginaire. De cette prémisse, Maxime conclut que, s'il y a une providence individuelle, la prière est inutile ($p \supset q$); la loi de l'implication des propositions garantit que l'on ne dit rien d'autre quand on dit: si la prière n'est pas inutile, il n'y a pas de providence individuelle ($\bar{q} \supset \bar{p}$). Autre présentation de ce dernier énoncé: il n'y a pas de providence individuelle, sans quoi les chrétiens ne prieraient pas continuellement; c'est l'argumentation rapportée par Justin; elle trouve sous la plume de Maxime un parallèle plus explicite, grâce auquel il est légitime d'en déployer les sous-entendus.

Il n'en va pas très différemment avec une page du traité d'Origène *Sur la prière*. On y apprend que, parmi ceux qui admettent la providence et placent Dieu à la tête de l'univers, le rejet de la prière est rare[43]; il se rencontre cependant, au premier chef de la part d'adversaires caractérisés par les traits suivants: ils suppriment entièrement les choses sensibles, ils n'usent ni du baptême ni de l'eucharistie, ils calomnient les Écritures qui, selon eux, n'auraient pas trait à la prière, mais à un autre enseignement[44]. La suite mentionne quelques-uns des textes scripturaires ainsi détournés de leur vrai sens[45]; ils ont en commun l'idée que Dieu connaît et chérit la créature avant même qu'elle ne soit née, qu'il sait ce qui nous est nécessaire avant que nous ne le lui demandions; or voici ce qu'on leur fait dire: 'quel profit y a-t-il donc à faire monter la prière vers celui qui, avant toute prière, connaît nos besoins? [...] La raison veut qu'en sa qualité de père et artisan de l'univers [...], il régisse pour son salut le sort de chacun, sans même attendre sa prière, à la façon d'un père qui est en charge de petits enfants et n'attend pas leur requête, qu'ils soient incapables de toute demande ou que souvent, par ignorance, ils veuillent recevoir tout le contraire de ce qui leur est avantageux'[46].

Qui étaient ces gens qui, en conséquence de pareils raisonnements, 'frappaient d'athétèse les prières'[47]? Bien qu'Origène rapporte aux péripatéticiens la même conviction de l'inutilité des prières[48], il s'agit

[43] Origène, *De orat.* V 1, éd. Koetschau, p. 308, 11-13; cf. V 2, p. 308, 23-26.
[44] Origène, p. 308, 19-22.
[45] Origène, p. 308, 26-309, 6; il s'agit successivement de *Suzanne* (supplément grec à *Daniel*) 42 (35 LXX); *Matth.* 6, 8; *Sagesse de Salomon* 11, 24 (25).
[46] Origène, p. 309, 1-10.
[47] Origène, p. 308, 23.
[48] Origène, *C. Cels.* II 13, éd. Koetschau, p. 142, 8-9; il n'est pas impossible

ici évidemment de chrétiens, qui argumentaient à partir de l'Écriture; leur hostilité à l'endroit des choses sensibles et des sacrements dénote des gnostiques de la famille des marcosiens[49]. Aux références scripturaires près, leur démonstration rejoint remarquablement le traitement que Maxime de Tyr appliquait à sa seconde hypothèse[50]; Origène note avec insistance qu'ils admettent la providence, et les citations bibliques mises en avant montrent qu'il s'agit de la providence la plus individuelle[51]; de cette conviction, ils concluaient que la prière est inutile, Dieu connaissant nos besoins et y subvenant au mieux; leur comparaison du père de famille et de l'enfant déraisonnable rappelle celle que Maxime instituait à l'aide du malade qui ne s'en remet pas à la sagesse de son médecin. Si l'on songe aux liens qui ont souvent uni sectes gnostiques et écoles philosophiques contemporaines[52], on pourra regarder la déviation fustigée par Origène et l'argumentation de Maxime comme deux expressions parallèles, respectivement en milieu chrétien et profane, d'un même *topos* plus ou moins caractéristique du moyen platonisme. Quant au rapport à la thèse signalée par Justin, on doit répéter pour les gnostiques ce qui a paru vrai pour Maxime, à savoir que, malgré les apparences, il s'agit ici et là d'enchaînements logiquement équivalents.

Les éditeurs et commentateurs du *De oratione* d'Origène, pour le texte relatif aux adversaires de la prière, renvoient à une page de Clément d'Alexandrie sur 'les doctrines insinuées en faveur de l'abandon de la prière (περὶ τοῦ μὴ δεῖν εὔχεσθαι) par certains hétérodoxes, à savoir les adeptes de la secte de Prodicus'[53]. Sans

qu'Origène ait fait là allusion à l'articulation des notions de providence et de prière, puisqu'il a noté immédiatement avant que les épicuriens suppriment toute providence.
[49] Et non pas des 'ascodrutes', comme le dit par erreur Théodoret, *Haeret. fabul. compendium* I 10, cf. H.-Ch. Puech, art. 'Ascodrutae', *RAC* I (1943), col. 732-734; le bon témoignage est celui d'Irénée, *Adu. haer.* I 14, 3; voir encore H. Leisegang, *La gnose*, traduction française, Bibliothèque historique (Paris, 1951), p. 234. Sur la page du *De orat.*, éléments de commentaire dans E.G. Jay, *Origen's Treatise on Prayer* (London, 1954), p. 92-97, et dans *Origen, Prayer: Exortation to Martyrdom*, translated and annotated by J.J. O'Meara, Ancient Christian Writers, 19 (Westminster, Maryland-London, 1954), p. 26-30.
[50] Le rapprochement entre la dissertation de Maxime et le *De orat.* d'Origène a été noté d'un mot par H. Koch, *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, diss. Copenhague (Berlin-Leipzig, 1932), p. 276, n. 3.
[51] Cf. *De orat.* V 2, p. 309, 6: περὶ ἕκαστον.
[52] Et notamment le gnosticisme valentinien (dont les marcosiens sont un rameau) et le platonisme du IIe siècle; ainsi pour l'attachement à la théologie négative, cf. H.-Ch. Puech et G. Quispel, 'Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung', *Vigiliae christianae* 9 (1955), p. 84 et 88.
[53] Clément d'Alexandrie, *Strom.* VII 7, 41, 1, éd. Stählin, p. 31, 3-5. Sur Prodicus,

doute faut-il rapprocher ces derniers des anonymes dénoncés par Origène. La suite du texte de Clément n'est pas non plus sans intérêt: pour empêcher ces gens de s'enorgueillir de leur idéologie athée comme d'une originalité sans exemple, qu'ils sachent bien qu'elle fut adoptée auparavant par les philosophes appelés cyrénaïques; quant à la réfutation de cette gnose impie, Clément promet qu'elle viendra en son temps[54]. Bien que l'auteur ne le dise pas expressément, le contexte[55] montre que le rapprochement avec les cyrénaïques porte sur le rejet de la prière; là est l'intérêt de ce témoignage; s'il se confirme, il peut permettre de conjecturer une filiation, assurément lointaine, qui rattacherait aux cyrénaïques non seulement les disciples de Prodicus, mais plus ou moins les adversaires d'Origène, Maxime de Tyr, voire les philosophes évoqués par Justin.

Sans doute le parti pris de faire remonter les hérésies à des philosophies païennes est-il un lieu commun de l'hérésiologie. Néanmoins, le renseignement fourni par Clément ne rencontre pas d'objection sérieuse, et on lui fait confiance depuis longtemps[56]. Il se trouve d'ailleurs remarquablement recoupé par un autre témoignage, indépendant de lui, et qui a plus récemment attiré l'attention[57]: 'selon le même <Aristippe>, parlant en général, prier <pour obtenir> les biens et adresser une réclamation à Dieu est chose ridicule; car ce n'est pas quand le malade demande nourriture ou boisson que les médecins la lui donnent, mais bien quand l'utilité leur en apparaît'[58]. Non seulement le fondateur du cyrénaïsme se montre

que connaît aussi Tertullien, cf. A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums* (Leipzig, 1884), p. 553; A. Méhat, *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie*, Patristica Sorbonensia, 7 (Paris, 1966), p. 403, le range dans les 'gnostiques licencieux'.

[54] *Strom.* VII 7, 41, 2-3, p. 31, 5-8; la mention des cyrénaïques forme le fgt 228 dans E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta* (Leiden/Köln, 1961), p. 54.

[55] Les § 35 à 46 au moins traitent de la prière du gnostique; cf. 41, 6, p. 31, 18: Οὐ μὴν παρέλκει ἡ αἴτησις.

[56] Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II 1 (Darmstadt, ^{6}1963), p. 367, n. 1; H. Schmidt, p. 9.

[57] Cf. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III (Cambridge, 1969), p. 497.

[58] *Gnom. Vat.* 32 = fgt 227 Mannebach, p. 54: ὁ αὐτὸς καθόλου τὸ εὔχεσθαι τὰ ἀγαθὰ καὶ ἀπαιτεῖν τι παρὰ τοῦ θεοῦ ἔφη γελοῖον εἶναι· οὐ γὰρ τοὺς ἰατρούς, ὅταν ἄρρωστος αἰτῇ τι βρωτὸν ἢ ποτόν, τότε διδόναι, ἀλλ' ὅταν αὐτοῖς δοκήσῃ συμφέρειν. Il y a certainement un rapport entre cette attitude d'Aristippe et celle que Xénophon, *Memor.* I 3, 2 attribue à Socrate ('il priait simplement les dieux de lui donner les biens, dans la pensée que les dieux savent excellemment ce qui est bon'), mais on ne voit pas trop s'il s'agit d'une continuité (Guthrie, p. 497-498) ou d'un démenti (Mannebach, p. 99). Idée voisine chez Diogène selon Diog. Laërce, VI 42 ('il accusait les hommes au sujet de la prière, disant qu'ils demandent ce qui leur paraît des biens et non les biens véritables').

là hostile à la prière comme le seront les auteurs que l'on a vus, mais son argument tiré de la pratique médicale sera repris trait pour trait par Maxime de Tyr; dans la mesure où les philosophes dépeints par Justin raisonnaient comme les adversaires de la prière, on peut imaginer que leur attitude également n'était pas exempte d'une composante cyrénaïque.

Du reste, d'autres aspects encore du cyrénaïsme pourraient poindre dans la description de Justin. L'un des éléments de celle-ci, a-t-on vu, était le refus de la recherche théologique, accusée de ne servir en rien au bonheur. Mais l'utilitarisme cyrénaïque rejetait la physique et la dialectique[59]; l'exclusion de la physique s'appliquait normalement à la théologie; de fait, cette discipline est tout à fait absente des documents relatifs au cyrénaïsme; le seul adepte de l'école qui en ait traité, Théodore, le fit de façon critique et négative[60]. Quant à justifier que la philosophie se réduisît ainsi pour eux à la seule éthique, les cyrénaïques s'autorisaient de ce que la physique et la logique qu'ils congédiaient ne contribuent en rien à la vie heureuse, παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τὸ λογικὸν ὡς μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα[61]; on reconnaît, presque mot pour mot, la formule par laquelle Justin rendait l'eudémonisme pragmatique des philosophes auxquels il pense.

[59] Diog. Laërce, II 92 = fgt 146 Mannebach, p. 37.

[60] Diog. Laërce, II 97; Sextus Empir., *Adu. mathem.* IX 55; Plutarque, *Plac. phil.* I 7 = fgts 268 A-269 Mannebach, p. 62; et encore Hésychius, *De uir. illustr.* 33 = fgt VIII A 25 dans G. Giannantoni, *I Cyrenaici: Raccolta delle fonti antiche*, Pubblic. dell' Istituto di Filos. ... di Roma, 5 (Firenze, 1958), p. 471, 7-8. Clément d'Alexandrie, *Protrept.* II 24, 2 = fgt VIII A 40 Giannantoni, p. 477 sq., lave Théodore de son surnom d'*athée* et le complimente d'avoir dénoncé l'erreur en théologie; Eusèbe, *Praep. euang.* XIV 6, 6 = fgt 254 A Mannebach, p. 58, rapporte un propos selon lequel c'est pour éviter les coups de boutoir des disciples de Théodore qu'Arcésilas se réfugia dans le scepticisme et la suspension du jugement. Ces traits dessinent l'image d'un pourfendeur de toutes les théologies constituées.

[61] Sextus Empir., *Adu. mathem.* VII 11 = fgt 147 A Mannebach, p. 37 (cf. les notes de la page 92: il s'agirait d'un développement plus récent de la doctrine); de même Thémistius, *Or.* 34, 5 = fgt 143, p. 36: Socrate jugeait indignes de recherche les domaines qui ne nous importent en rien et ceux dont la connaissance nous dépasse; il réservait toute son attention aux biens et aux maux, et à savoir πόθεν ἄνθρωπος γένοιτο ἂν εὐδαίμων; thèse maintenue par les disciples de Socrate, parmi lesquels Aristippe.

Galien et Aristote

PAUL MORAUX

Galien (129-199 après J.-C.), qui fut sans contredit l'un des plus grands médecins de l'Antiquité, avait reçu une formation philosophique très poussée. Si l'on parcourt l'œuvre considérable qu'il nous a laissée[1], on s'aperçoit vite que la philosophie n'a pas été pour lui un simple jeu de l'esprit ou un passe-temps auquel il se serait adonné en marge de ses études médicales. Bien au contraire, médecine et philosophie sont à ses yeux deux disciplines qui vont de pair et se complètent l'une par l'autre. On ne s'étonnera donc pas que, dans ses traités, Galien touche plus d'une fois à des problèmes fondamentaux de la philosophie; comme il est bien naturel, son optique est avant tout celle de l'anatomiste, du physiologiste et du pathologiste, encore qu'il ne fasse fi, le cas échéant, ni du raisonnement, ni des considérations avancées par les philosophes.

Le médecin Galien ne se sent lié à aucune école médicale particulière; il entend se faire lui-même ses propres opinions, sans s'inféoder à tel ou tel système, accueillant ce qu'il tient pour exact et bien établi, rejetant sans pitié ce qui lui paraît faux, et fier, surtout, de souligner à l'occasion l'originalité de sa position, ce qui ne l'em-

[1] Galien sera cité ici d'après la pagination de l'édition de K.G. Kühn, 20 volumes, Leipzig 1821-1833 (reproduction anastatique Hildesheim 1964-1965, avec, vol. XX, p. V-LXII, une table des ouvrages de Galien, des remarques sur l'édition de Kühn et une bibliographie de Galien par K. Schubring). Nos références comportent: le volume de Kühn où se trouve l'ouvrage (chiffres romains), le titre de l'ouvrage, (éventuellement) le livre, le chapitre et la page. Nous avons utilisé le texte d'éditions plus modernes quand il en existe, notamment pour les traités suivants: *De placitis Hippocratis et Platonis libri IX*, ed. I. v. Müller (Leipzig, 1874) (seul le premier volume a paru). *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, *De ordine librorum suorum*, *De libris propriis*, ed. I. Müller (Leipzig, 1891) (dans *Galeni Scripta Minora* II). *De usu partium libri XVII*, ed. G. Helmreich, 2 volumes (Leipzig, 1907-1909). *On the Natural Faculties*, ed. A.I. Brock (Londres et Cambridge/Mass., 1916) (nombreuses réimpressions). La pagination de Kühn est reproduite dans ces diverses éditions; le lecteur y retrouvera donc sans peine les passages cités.

pêche pas, du reste, d'admirer et de révérer par-dessus tout le vieil Hippocrate. Telle est également son attitude en face des écoles philosophiques. Sans nul doute, il épouve une grande admiration pour Platon et son œuvre, surtout pour le *Timée*, mais n'hésite pas à marquer ses distances et à formuler ses réserves quand il le tient pour indiqué. Il connaît fort bien Aristote, qu'il cite souvent et qu'il estime beaucoup, tant comme biologiste que comme logicien, mais si vive que soit son admiration pour l'œuvre du Stagirite, il y découvre des lacunes et des erreurs, qu'il dénonce en toute objectivité. Les Stoïciens, à l'exception de Posidonius, trouvent plus rarement grâce à ses yeux. Quant à l'épicurisme, il en rejette sans appel les positions fondamentales.

Nous n'avons pas la prétention de présenter ici tout ce que la pensée de Galien doit à celle d'Aristote, ni d'étudier tous les jugements que le médecin de Pergame porte sur le philosophe de Stagire, ni non plus d'énumérer toutes les thèses ou toutes les observations de détail à propos desquelles les deux savants se rencontrent ou se séparent. Pour rester fidèle au thème général du présent recueil, nous nous limiterons à quelques problèmes fondamentaux relatifs à l''image de l'homme'[2].

On notera tout d'abord que les exigences méthodologiques de Galien et l'excellente connaissance qu'il a de l'œuvre d'Aristote l'amènent plus d'une fois à juger sévèrement certains penseurs ou certains médecins qui se réclament de l'aristotélisme. Ainsi, il se montre féroce pour les partisans d'Érasistrate[3]. Ceux-ci répètent qu'Érasistrate a fréquenté les Péripatéticiens, notamment Théophraste. Mais ils n'ont jamais lu les traités d'Aristote, autrement ils sauraient qu'il n'y a rien de commun entre leur idole et le Stagirite, si ce n'est une même

[2] La littérature consacrée à la médecine grecque, et en particulier à Galien, est immense. On ne saurait tout lire ni tout citer. Les listes bibliographiques dressées par K. Schubring (note précédente) et par H. Flashar, dans: *Antike Medizin* (Darmstadt, 1971), p. 469-525, sont très commodes et mentionnent l'essentiel. En ce qui concerne l''image de l'homme', les chapitres qu'E. Chauvet consacre à Galien dans *La philosophie des médecins grecs* (Paris, 1886) p. 101-583 (voir surtout l'exposé de la psychologie, p. 284-486), restent, en dépit de leur âge, indispensables à tous ceux qui s'intéressent à la pensée philosophique du grand médecin. Dans les pages qui suivent, je m'appuie avant tout sur une lecture personnelle, plume en main, des principaux ouvrages de Galien.

[3] Érasistrate (3e s. avant J.-C.), l'un des choryphées de la médecine hellénistique, se fondait sur l'atomisme de Démocrite plutôt que sur l'aristotélisme. Sur Érasistrate et Aristote, voir J.M. Lonie, 'Erasistratus, the Erasistrateans and Aristotle', *Bull. of the Inst. of the Hist. of Medicine*, 38 (1964), p. 426-443.

admiration pour la nature artiste, et la thèse qu'elle ne fait rien en vain. En réalité, les idées d'Érasistrate sur les éléments, la nutrition, la santé, la maladie, l'art de guérir, etc. ne doivent rien à celles d'Aristote. Dire, comme Érasistrate, que la rate, l'épiploon, les artères rénales et bien d'autres organes ne servent à rien, c'est prouver son ignorance de l'aristotélisme. D'ailleurs, ses traités abondent en raisonnements faux ou non concluants, comme on n'en trouve pas chez les Péripatéticiens[4]. En particulier, dans les raisonnements par lesquels il entend établir la présence de pneuma et non de sang dans les artères, il méconnaît les règles de la saine logique, alors qu'on prétend qu'il a fréquenté Théophraste[5]! — Athénée d'Attalie et ses adeptes[6] se réclament, eux aussi, d'Aristote, sans l'avoir bien lu ni bien compris. Tout aristotélicienne qu'elle paraît, leur thèse d'après laquelle vie et santé découleraient de l'union du chaud et de l'humide montre qu'ils ignorent que, pour Aristote, chaud, sec, humide et froid sont des πολλαχῶς λεγόμενα et que, dans les vivants, ces qualités sont relatives[7].

Tout n'est pas parfait non plus chez les aristotéliciens contemporains de Galien. Ainsi, les uns disent que le sperme, après avoir communiqué à la femelle le mouvement qui la féconde, sort de celle-ci; d'autres prétendent que le sperme fournit non seulement le principe du mouvement, mais aussi une partie de la matière qui constitue le foetus: pour croire que telle est l'opinion d'Aristote, il faut n'avoir lu celui-ci que fort incomplètement et d'une manière bien superficielle[8]. — Alors que Galien avait publié depuis plusieurs années les six premiers livres de ses *Placita Hippocratis et Platonis*, où l'anatomie et la physiologie du cerveau et du cœur occupaient une place importante, il s'est trouvé un péripatéticien n'ayant aucune

[4] II *De fac. nat.* II, 4, 88; 91-93; 8, 116. — XV *In Hipp. de alim.*, où ces critiques sont reproduites III, 14, 306-312, est une compilation de la Renaissance.

[5] IV *An in arteriis sanguis* 7, 729.

[6] Athénée fut le fondateur de l'école médicale dite pneumatique. M. Wellmann, *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes* (Berlin, 1895), croyait pouvoir le dater du milieu du 1er s. après J.-C., mais cette chronologie doit être modifiée sur la foi d'un témoignage qui fait de lui un disciple de Posidonius: voir, à ce propos, F. Kudlien, 'Poseidonios und die Ärzteschule der Pneumatiker', *Hermes*, 90 (1962), p. 419-429. Comme l'a montré M. Wellmann, les pneumatiques doivent beaucoup au stoïcisme et à l'aristotélisme. F. Kudlien a mis en lumière, dans son article 'Pneumatische Ärzte', *RE* Suppl. XI (1968), col. 1097-1108, les rapports étroits entre leurs conceptions et celles de Posidonius.

[7] I *De temp.* I, 3, 523; 5, 534-538. Voir aussi I *De elem. sec. Hipp.* I, 6, 457-473.

[8] IV *De semine* I, 3, 516-519.

notion d'anatomie pour prétendre que certaines membranes vont du cœur au cerveau et aux méninges et y portent la force psychique[9]. — Aristote n'a pas indiqué comment nous percevons la position, la grandeur ou la distance des sensibles; or beaucoup de ceux qui se réclament de lui se sont ridiculisés en bâtissant à ce propos des raisonnements faux: en fait, ni les odeurs ni les bruits ne montrent d'où ils viennent[10]. — Toutefois, en dépit de ces critiques, Galien reconnaît aux Péripatéticiens une énorme supériorité, sur les Stoïciens, par exemple: ils jouissent d'une solide formation logique, tandis que les Stoïciens, rompus à des exercices sans utilité, n'ont aucune pratique de la bonne logique et sont nourris d'argumentations vicieuses[11].

Pour Galien, en effet, la question de méthode est fondamentale. Il raconte lui-même comment, jeune encore et très intéressé par les problèmes de la démonstration, il a été déçu par les Stoïciens et les Péripatéticiens de son temps et serait devenu sceptique si la rigueur démonstrative des mathématiques ne l'en avait dissuadé. C'est ce type de raisonnement qui le séduit. Aussi, trouvant chez les Péripatéticiens une logique plus solide et plus consistante que chez les Stoïciens ou les Platoniciens, il a commenté, pour sa formation et son usage personnels, les ouvrages de l'Organon, et consacré notamment onze livres de commentaires aux *Seconds Analytiques*[12]. En fait, tout ce que Galien dit de la méthode dans ses divers traités découle de l'enseignement d'Aristote. La logique est indispensable à quiconque s'adonne à l'étude de la nature; on risque de graves erreurs si on l'ignore ou la néglige[13]. Pour être scientifiquement valable, un raisonnement ne peut partir de prémisses dialectiques, rhétoriques ou sophistiques; seules les prémisses apodictiques peuvent être retenues; elles doivent être vraies, et propres à l'objet en cause.

[9] V *Plac. Hipp. et Plat.* VII, 1, 591-592.

[10] V *Plac. Hipp. et Plat.* VII, 7, 638, où Galien renvoie au premier livre de son περὶ ἀποδείξεως. Ce dernier traité, en 15 livres, est perdu, mais son contenu peut être reconstruit d'une manière assez précise: voir I. v. Müller, 'Über Galens Werk vom wissenschaftlichen Beweis', *Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss.*, 20 (1895), p. 403-478. Nombreuses citations et critiques chez Abū Bakr al-Rāzī dans ses *Dubitationes in Galenum*: voir S. Pinès, 'Rāzī critique de Galien', *Actes du 7e Congrès Internat. d'Hist. des Sciences* (Jérusalem, 1953), p. 480-487 (surtout p. 485).

[11] V *Plac. Hipp. et Plat.* II, 3, 225-226.

[12] XIX *De libr. propr.* 11, 39-43. Liste plus complète des commentaires à Aristote ibid. 15, 47. Certains de ces commentaires avaient été détruits du vivant même de Galien, lors de l'incendie du temple de la Paix à Rome. Aucun ne nous est parvenu.

[13] I *De elem. sec. Hipp.* I, 6, 460. I *De temp.* I, 5, 534.

Chrysippe, qui se fonde souvent sur l'étymologie ou le témoignage des poètes, a fait fi de ces règles, tandis que Théophraste et Aristote les ont formulées de manière excellente dans leurs *Seconds Analytiques*[14]. Une proposition scientifique est vraie lorsqu'elle repose sur l'évidence des données sensibles et, en ce qui regarde plus spécialement l'homme, sur des observations anatomiques. Partir de considérations spéculatives (λογικαὶ ὑπόνοιαι) et négliger l'anatomie, c'est s'exposer à des contradictions et à des erreurs multiples[15]. Les propositions scientifiques propres à l'objet sont celles que l'on découvre en partant de l'essence même de l'objet sur lequel on enquête[16]. Galien fait également grand cas d'un autre principe cher au Stagirite: dans l'étude de la nature, et surtout dans celle de l'homme, sur laquelle porte son effort principal, il ne suffit pas d'enregistrer et de classer les faits; il faut aussi les expliquer, c'est-à-dire en donner la cause; la recherche du διότι doit compléter celle du ὅτι[17]. C'est dans l'étude des 'parties' du corps humain que Galien applique ce principe de la façon la plus systématique.

On notera tout d'abord que, pour lui comme pour Aristote, un organe ne se définit pas par les tissus dont il est constitué (κατασκευή) ou par son apparence extérieure (ἰδέα), mais par son activité, son fonctionnement (ἐνέργεια), et surtout par son usage (χρεία)[18]. La question capitale est, en effet, de savoir à quoi servent les différentes parties du corps. Ce problème de la finalité domine le plus long des traités conservés de Galien, son *De usu partium*. L'auteur y proclame que de tous ses prédécesseurs, Aristote est celui à qui l'on doit les études les plus vastes et les meilleures sur l'organisation des vivants et sa finalité[19], bien qu'il n'ait ni tout décrit ni tout expliqué[20] et qu'en dépit de son intérêt pour l'anatomie, il ait parfois

[14] On se reportera surtout aux importants chapitres méthodologiques de V *Plac. Hipp. et Plat.* II, 2, 212-3, 226. Voir aussi, dans ce traité, II, 8, 273 et III, 1, 286. Le livre III vise en grande partie à montrer comment Chrysippe a méconnu ces exigences et s'est fourvoyé.

[15] IV *De foetuum form.* 1, 652-653. V *Plac. Hipp. et Plat.* II, 3, 220; IX, 1, 650. On ne saurait évidemment citer tous les passages où Galien s'appuie sur l'anatomie ou sur des expériences physiologiques pour renverser des théories qu'il juge fausses ou combattre des idées préconçues.

[16] V *Plac. Hipp. et Plat.* II, 3, 219.

[17] I *De temp.* II, 6, 624. III *De usu part.* VI, 17, 496.

[18] V *Plac. Hipp. et Plat.* I, 8, 202-203, où Galien renvoie à Arist., *De an.* II (il pense sans doute à II, 1, 412 b 9-413 a 3) et *De part. an.* (allusion probable aux développements de I, 1, 640 a 10-641 a 14).

[19] III *De usu part.* I, 8, 21; 22, 81; IV, 17, 328 etc.

[20] III *De usu part.* I, 8, 16; 8, 20.

soutenu des idées fausses ou se soit contredit[21]. On ne peut, estime Galien, se rendre compte de l'utilité des parties du corps qu'après avoir découvert exactement comment ces parties fonctionnent; alors, et alors seulement, on pourra s'interroger sur leur finalité. On se rendra compte ainsi que les 'grandes parties', telles que les mains, les jambes, les yeux, la langue, etc., sont conçues et fonctionnent en vue du vivant tout entier; à leur tour, les parties plus petites sont subordonnées à l'acte d'un organe déterminé; ainsi, toutes les parties de l'œil sont orientées vers la vision, soit que l'acte de vision ait lieu grâce à elles, soit qu'elles en constituent la condition indispensable, soit encore qu'elles assurent une meilleure qualité de la vision ou qu'elles contribuent à la sauvegarde de l'organe et de ses parties[22]. Trois buts principaux commandent l'organisation des parties des animaux. Certaines d'entre elles — cerveau, cœur et foie, par exemple — existent en vue du vivre, d'autres — yeux, oreilles, nez, mains — en vue du mieux vivre, d'autres enfin — les organes génitaux — en vue de la propagation de l'espèce[23]. Jusque dans ses détails les plus minimes, l'organisation des parties du vivant apparaît comme la meilleure qui se puisse concevoir[24]. Par ailleurs, si l'on considère l'organisation d'ensemble du monde vivant, on y constate également une incomparable excellence. Comme Aristote l'a bien souligné, la nature offre le spectacle d'une gradation régulière, qui, partant de vivants assez simples, les plantes, s'élève peu à peu à des animaux de plus en plus complets, pour arriver finalement à l'homme, le plus parfait de tous. Il existe des animaux dépourvus d'organes sensoriels, et que l'on pourrait presque tenir pour des végétaux; d'autres ne possèdent que le tact;, à celui-ci viennent successivement s'ajouter, chez les animaux plus élevés dans la *scala naturae*, le goût, l'odorat, l'ouïe, la vue; au-dessus des poissons, par exemple, qui ont ces cinq sens, mais sont dépourvus de pieds et de mains, viennent les quadrupèdes, et au sommet de la hiérarchie se place l'homme, dont l'intelligence est ce qu'il y a de plus divin dans un animal mortel[25].

[21] III *De usu part.* VIII, 3, 620-623.
[22] III *De usu part.* I, 8, 18.
[23] IV *De usu part.* XIV, 1, 142.
[24] III *De usu part.* II, 1, 89, et ailleurs.
[25] III-IV, *De usu part.* III, 17, 328; XI, 2, 848; XIV, 5, 160-161. Ces idées sont reprises et développées par Némésius, *De natura hominis*, p. 39-44 Matthaei. Il est intéressant de noter, du reste, que Némésius utilise et cite fréquemment Galien. Voir à ce sujet W. Jaeger, *Nemesios von Emesa* (1914) (Namen- und Sachregister, s. v. 'Galenos').

Mais quelle est la cause qui a réalisé cette admirable organisation du vivant? Galien s'est posé le problème, et plus son expérience s'est élargie et sa réflexion approfondie, plus grand aussi est devenu son embarras, plus difficile lui est apparue la découverte d'une solution qui puisse vraiment le satisfaire. Dans le *De usu partium*, un ouvrage relativement ancien[26], il parle à de multiples reprises d'un démiurge prévoyant, providentiel, doué d'une sagesse admirable et disposant d'un pouvoir de réalisation extraordinaire[27]; tantôt aussi, c'est à la nature qu'il attribue la sagesse et le pouvoir démiurgique, c'est elle qu'il considère comme l'Artisan bon, sage et puissant qui a non seulement constitué les parties d'excellente façon, mais en a aussi, pour ainsi dire, enseigné l'usage au vivant qui doit s'en servir[28]. Il est clair, pourtant, qu'en dépit d'une certaine imprécision, Galien n'entend pas adhérer à un naturalisme matérialiste selon lequel la nature porterait en elle le principe de son organisation; il souligne, au contraire, l'origine supérieure, divine, de cette organisation[29]. Mais il ne croit pas, pour autant, qu'une simple décision du démiurge suffise sans plus à réaliser n'importe quoi. Le Dieu de Galien n'est

[26] Pour la chronologie des œuvres de Galien, on se reportera aux études fondamentales de J. Ilberg, 'Über die Schriftstellerei des Klaudios Galenos', *Rh. Mus.*, 44 (1889), p. 207-239; 47 (1892), p. 489-514; 51 (1896), p. 165-196, et 52 (1897), p. 591-623. Le premier livre du *De usu partium* remonte au premier séjour de Galien à Rome (163-168); les suivants ont été écrits dans les débuts du second séjour à Rome, sous Marc Aurèle.
[27] Par exemple III-IV *De usu part.* I, 18, 65; VI, 10, 448; IX, 13, 735; X, 8, 795; XV, 1, 121; 7, 128.
[28] IV *De usu part.* XIV, 3, 145; 147; XVII, 1, 347-350. Voir aussi I *De elem. sec. Hipp.* II, 2, 495 (début du second séjour à Rome), où la nature est considérée comme un bon démiurge.
[29] Dans le I *De temp.* (début du second séjour à Rome), il indique (I, 9, 567) que, si l'excellence de la constitution de l'homme semble découler de l'harmonieuse combinaison (εὐκρασία) des quatre éléments, il y a sans doute lieu de l'attribuer à un principe plus divin, venu d'en haut (ἄνωθεν); il rappelle aussi (II, 6, 636) qu'au sujet de la puissance de la nature qui façonne les parties en conformité avec les tendances de l'âme, Aristote s'est demandé si, au lieu de la faire découler simplement des qualités fondamentales, chaud, sec, froid et humide, il ne valait pas mieux l'attribuer à un principe plus divin. Le texte le plus révélateur figure en IV *De usu part.* XVII, 1, 358-360: aucune partie du monde n'est plus vile que la terre, et pourtant l'intellect d'en haut rayonne jusqu'à elle et y manifeste sa puissance; tout ici-bas démontre l'existence d'un démiurge sage; l'étude de l'usage des parties, si modeste en apparence, se trouve ainsi déboucher sur la théologie. — La vraie piété, ce n'est pas d'offrir de nombreuses hécatombes au démiurge, mais de découvrir et d'expliquer aux autres sa sagesse, sa puissance et sa bonté (III *De usu part.* III, 10, 237-238).

pas celui de Moïse; il ne s'essaie même pas à réaliser des choses qui sont impossibles par nature — comme transformer une pierre en homme, — mais, dans le possible, il choisit le meilleur; alors, pour accomplir le dessein qu'il a conçu, il utilise la matière la plus idoine et, à partir d'elle, réalise ce qui doit être[30]. Il est évident que si la matière a été ainsi choisie et disposée par le démiurge en vue de la fin qu'il se proposait, son étude présente une importance extrême; on ne s'étonnera donc pas que Galien lui accorde toute son attention. Toutefois, l'art du démiurge ne se juge pas à la noblesse ou à l'humilité du matériau employé; ce n'est pas l'or et l'ivoire que le connaisseur admire dans le Zeus d'Olympie, mais le génie artistique de Phidias, un génie qui se serait manifesté tout autant si le sculpteur avait travaillé sur le bois, la pierre ou l'argile[31].

Dans ses dernières années, pourtant, Galien considère le problème comme infiniment plus compliqué que ne le laisse entrevoir le *De usu partium*. Il y revient à l'occasion de ses recherches d'embryologie, où il ne dissimule ni la difficulté du problème, ni son incapacité à le résoudre ou même à en fournir une solution simplement probable[32]. Les philosophes l'ont déçu: il n'a rien trouvé chez eux qui établisse ce qu'est en réalité la puissance démiurgique assurant le développement de l'être humain. Sa propre réflexion et ses recherches personnelles ne l'ont guère conduit non plus qu'à des impasses. Observant d'une part la formation et le développement de l'être humain depuis les débuts de la vie utérine jusqu'au plein épanouissement, et d'autre part le fonctionnement et l'utilisation des organes, il s'est heurté à divers faits indubitables, mais difficiles, sinon impossibles à expliquer dans le cadre d'une hypothèse relative à leur cause efficiente. Les voici en quelques mots. a) Le développement qui mène au but s'accomplit avec une régularité et une précision remarquables; la constitution du corps témoigne de la sagesse et de la puissance de son réalisateur. Ce ne sont donc pas là les fruits d'un hasard aveugle et dépourvu de raison. b) Les mouvements les plus compliqués des muscles, ceux de la main ou des organes

[30] III *De usu part.* XI, 14, 905-15, 911.

[31] III *De usu part.* III, 10, 238-239.

[32] Voir surtout IV *De foetuum form.* 6, 687-702. Ce traité a été écrit sous Septime Sévère, c'est-à-dire en 193 ou après. Le chapitre 6, sur lequel nous nous appuyons, mérite d'être lu en entier. Mais la marche de la pensée et la ligne de l'argumentation y sont assez floues. Dans ce qui suit, nous cherchons à en dégager les idées maîtresses, sans pour autant suivre pas à pas l'exposé de Galien.

du langage, par exemple, sont exécutés très tôt avec une sûreté et une précision remarquables, conformément aux ordres de la volonté, mais pourtant sans que nous sachions exactement quels muscles nous avons à faire intervenir pour accomplir tel ou tel travail. c) L'âme se comporte comme si elle connaissait l'usage des organes avant même de les posséder: le jeune chien cherche à mordre alors que ses dents sont encore inoffensives, le chevreau frappe de la tête alors qu'il n'a pas encore de cornes, etc.[33]. d) Les enfants présentent des traits de ressemblance avec leurs parents.

Dire que la nature est à l'origine de tout cela, c'est se contenter d'un mot, puisque aussi bien on ignore ce qu'elle est; en outre, comme ceux qui l'invoquent lui refusent toute sagesse, on voit mal comment elle peut réaliser une œuvre d'art telle que la formation des embryons. Avons-nous au contraire affaire à un démiurge divin, qui a conçu un plan et l'a réalisé? On pourrait imaginer peut-être un développement analogue à la succession des mouvements dans certains appareils automatiques: la première impulsion donnée, le reste suit mécaniquement, sans que soit requise l'intervention du technicien. Les dieux auraient-ils ainsi réglé d'avance la succession des mouvements qui se déroulent à partir du sperme? Mais il est difficile d'admettre que les quelques gouttes de liquide séminal soient riches de mécanismes comparables à ceux des automates, et de plus, les observations résumées ci-dessus [en b) et c)] montrent que l'âme est pour quelque chose dans l'organisation et les activités du vivant. Dans l'hypothèse d'un démiurge divin, il faut supposer ou bien que le démiurge reste présent dans les parties qu'il a constituées et en assure le fonctionnement, ou bien qu'il a constitué ces parties en tenant compte de ce que serait la volonté de notre 'hégémonique', qui les utilise. Dira-t-on plutôt que c'est l'âme elle-même qui donne au corps son organisation? Certaines observations [résumées en c)] paraissent le prouver, en montrant que l'âme n'utilise pas des organes qui seraient l'œuvre d'autrui; mais d'autres observations [celles du type b)] renferment, pour Galien, une difficulté considérable contre cette thèse, sans nul doute parce qu'il ne conçoit pas que l'âme ignore des organes qu'elle aurait elle-même constitués. D'aucuns, dit-il, ont cru éliminer l'aporie en distinguant une âme qui constituerait les parties et une autre qui serait à l'origine des mouvements volontaires, mais cette

[33] Les mêmes observations se rencontrent déjà chez Lucrèce V, 1033-1040. Voir aussi Sen., *Epist.* 121, 5-16, ainsi que la note de Robin dans le commentaire d'A. Ernout et L. Robin à Lucrèce, loc. cit.

distinction n'est pas fondée. Certains philosophes ont cru que la matière, animée de toute éternité, s'organisait elle-même en fixant son regard sur les idées: cela corroborerait l'opinion selon laquelle l'âme qui constitue les parties et celle qui les utilise ne sont qu'une seule et même âme, mais n'expliquerait pas pourquoi cette âme ignore les organes qu'elle utilise. La ressemblance des enfants aux parents paraît plaider, à son tour, en faveur d'une théorie selon laquelle l'âme passerait, par la semence, des générateurs à l'engendré; mais ici non plus les difficultés ne manquent pas: une sagesse éminente se manifeste dans la constitution et le développement de l'homme; or l'âme contenue dans la semence n'est qu'une âme végétative entièrement dépourvue de raison; même plus tard, après la naissance, il est manifeste que ce n'est pas notre raison qui préside à notre développement et à nos mouvements. Un des maîtres platoniciens de Galien, enfin, disait que c'est l'âme du monde qui façonne les embryons; mais ne blasphème-t-on pas en attribuant à l'âme cosmique la formation des vers et des insectes les plus vils?

Quelle que soit l'explication proposée, on se heurte, en fin de compte, à d'insurmontables difficultés. Et Galien de conclure: le seul point sur lequel on peut se prononcer au sujet de la cause qui forme les animaux, c'est qu'elle témoigne d'un art et d'une sagesse suprêmes; après avoir constitué notre corps, elle l'administre pendant toute la vie grâce à trois principes de mouvement, l'un qui part du cerveau, l'autre du cœur et le troisième du foie. Quant au reste, il rappelle avoir montré dans de nombreux ouvrages pourquoi il n'osait se faire une opinion.

En ce qui concerne l'âme, Galien fait, d'un bout à l'autre de sa carrière, preuve d'un certain agnosticisme: il déclare ignorer quelle en est la substance; parmi les nombreuses opinions en cours, il n'en a trouvé aucune qui soit fondée scientifiquement ou découle d'une démonstration 'linéaire', c'est-à-dire du type mathématique. Est-elle corporelle ou incorporelle? Peut-elle subsister, du moins en partie, en dehors du corps, et sa partie rationnelle doit-elle être tenue pour immortelle? Ce sont là des questions sur lesquelles il avoue son ignorance et n'ose se prononcer: elles dépassent la compétence et les moyens d'enquête du médecin et, faute de démonstrations solides, prendre parti serait pécher par un impardonnable excès d'audace[34].

[34] III *De usu part.* VII, 8, 542. IV *De util. respir.* 1, 472. V *Plac. Hipp. et Plat.* VII, 7, 643. XVII B *In Hipp. Epid. VI comm.* V, 5, 247-248. Attitude analogue dans des ouvrages de la dernière période, tels que IV *De foetuum form.* 6, 700-702. IV *Quod an. mor.* 3, 776. IV *De subst. fac. nat.* 762-763 (Ce fragment est très probablement un extrait du dernier ouvrage de Galien, son περὶ τῶν ἑαυτῷ δοκούντων: voir J. Ilberg, *Rh. Mus.*, 52 (1897), surtout p. 596-597 et 622-623. Mewaldt, Art. 'Galenos' 2, *RE* VII, col. 589). Némésius, *De nat. hom.* p. 86-87 M. rappelle que Galien évite de se prononcer sur la nature de l'âme, mais est enclin pourtant à la regarder comme une κρᾶσις, ce qui entraîne qu'il la tient pour mortelle. Les différences entre les ἤθη de l'âme découlent en effet des mélanges du corps (Procl., *In Plat. Tim.* III, 342, 21 sqq. Diehl mentionne également cette dernière thèse de Galien). Némésius ajoute que Galien est hésitant au sujet de l'âme rationnelle: malheureusement, la citation littérale qu'il annonce manque dans le texte des manuscrits du *De natura hominis*.

Néanmoins, l'existence de l'âme ne fait pour lui aucun doute; tous les hommes savent que nous avons une âme, car ils peuvent observer les activités qu'elle exerce au moyen du corps: les mouvements locaux, la sensation, etc.; comme on sait que ces activités doivent avoir une cause, mais qu'on ignore ce qu'elle est au juste, on parle d'une puissance, d'une faculté active (δύναμις ποιητική), un peu comme on le fait pour la puissance purgative de la scammonée[35]. La question des rapports entre l'âme et le corps ne peut donc être négligée. Elle s'est imposée très tôt à l'attention de Galien, et l'a retenue jusque dans ses toutes dernières années. Tout au long de sa carrière, Galien s'est vivement intéressé à l'étroite interdépendance du psychique et du somatique, mais la manière dont il l'explique et les conclusions qu'il en tire semblent avoir évolué au cours des années. Dans les ouvrages les plus anciens, c'est un point de vue du type 'instrumentiste' qui paraît dominer: les parties du vivant sont des instruments (ὄργανα), et il serait téméraire de rapporter leur formation aux seules qualités élémentaires; Aristote lui-même s'est du reste demandé s'il ne fallait pas faire intervenir ici un principe plus divin au lieu de s'en tenir au chaud, au froid, au sec et à l'humide[36]. De même qu'un artisan ne peut travailler sans outils, mais que son art ne lui vient pas de ses outils, ainsi l'âme possède, de par elle-même, certaines facultés, mais elle ne peut agir sans organes corporels; aussi Aristote a-t-il eu raison d'affirmer, contre Anaxagore, que l'homme a des mains parce qu'il est σοφώτατος, et non l'inverse; les tendances propres à l'âme se manifestent, d'ailleurs, dès avant que les organes d'exécution soient entièrement constitués[37].

[35] IV *De subst. fac. nat.* 760. Tout le fragment est du plus haut intérêt et mérite une lecture attentive.

[36] I *De temp.* I, 9, 567; II, 6, 636.

[37] III *De usu part.* I, 2, 2-5; 3, 5-7.

Dans la suite, pourtant, de plus en plus convaincu que le psychisme subit l'influence de la composition du corps, du mélange des éléments dont il est fait, et de certains facteurs qui le modifient pour un temps ou de façon définitive, Galien finira par voir dans le corps et ses parties moins les instruments que la cause même de l'âme. Bien qu'il n'entende pas se départir de son agnosticisme quant à la substance de l'âme, il avoue que, plus audacieux, il la déclarerait identique au pneuma des cavités cérébrales, lequel pneuma est le premier des organes de l'âme[38]. Il reconnaît que certaines affections de l'âme sont conditionnées par les 'mélanges' du corps et reproche à Chrysippe de l'avoir ignoré, alors qu'Aristote l'avait bien expliqué[39]. S'il y a une parfaite correspondance entre les facultés et les caractères congénitaux de l'âme d'une part et la constitution du corps d'autre part, c'est que les premiers se règlent sur le mélange des substances d'où ils tirent leur origine première, ainsi que l'a démontré Aristote[40]. Mais c'est en lisant l'un des derniers ouvrages, intitulé *Que les caractères de l'âme sont la conséquence des mélanges du corps*[41], que l'on apercevra le mieux comment Galien a fini par abandonner l'instrumentisme de ses débuts[42] pour se rallier à une explication du type naturaliste et faire de l'âme une conséquence de la constitution du corps. L'influence du corps sur l'âme l'a toujours intéressé; il s'en est entretenu avec ses maîtres et a consulté à ce propos les philosophes les plus éminents[43]. Aussi bien les observations sur lesquelles il se fonde établissent-elles que l'âme se trouve sous la dépendance étroite du corps: un régime alimentaire bien conçu engendre un mélange harmonieux des constituants du corps et, comme Pythagore, Platon et d'autres l'ont bien saisi, contribue par là-même à assurer la vertu de l'âme; les médicaments peuvent aussi exercer une influence sur le psychisme; le vin trouble l'esprit; d'abondantes

[38] XVII B *In Hipp. Epid. VI comm.* V, 5, 248.
[39] V *Plac. Hipp. et Plat.* V, 5, 464-465.
[40] IV *De semine* II, 2, 611.
[41] IV *Quod an. mor.* 767-822. Ce petit ouvrage, écrit sous Septime Sévère, date des dernières années de Galien. Certaines vues que Galien y expose annoncent celles d'Alexandre d'Aphrodise. Voir, en attendant les volumes II et III de mon *Aristotelismus bei den Griechen*, l'article de P.L. Donini, 'L'anima e gli elementi nel *de anima* di Alessandro di Afrodisia', *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 105 (1970-1971), p. 61-107.
[42] Rappelons que le livre I du *De usu partium*, où la profession de foi instrumentiste est très nette, remonte au premier séjour à Rome. Il se situe donc quelque 30 ans avant le *Quod an. mor.*
[43] IV *Quod an. mor.* 1, 767.

pertes de sang, le poison, la fièvre, etc., entraînent la mort, c'est-à-dire suppriment l'âme du vivant; les maladies mentales peuvent avoir des causes organiques; Aristote lui-même estime que les facultés de l'âme varient selon la composition du sang maternel, d'où le sang du rejeton tire son origine, et que ces différences se manifestent parfois par des caractères physiognomoniques[44]. Il s'ensuit que, même si l'on croit l'âme faite d'une substance qui lui est propre, on se voit forcé d'admettre qu'elle est asservie (δουλεύει) au corps. N'est-ce pas là renverser totalement, au profit du corps, l'instrumentisme traditionnel? Sans se départir tout à fait de son agnosticisme, Galien, quant à lui, laisse entendre que les solutions dualistes, accordant à l'âme ou à sa partie supérieure la possibilité de subsister indépendamment du corps, présentent des difficultés considérables et ne peuvent le satisfaire. Ses faveurs vont à une autre explication, qu'il présente comme étant celle qu'Aristote a soutenue en définissant l'âme comme la forme du corps. Interprétant cette définition, il écrit notamment: 'Puisque tous les corps de ce genre (les corps naturels) se composent de matière et de forme, et qu'Aristote lui-même estime que, quand les quatre qualités entrent dans la matière des corps naturels, il en naît un mélange corporel, il faut nécessairement admettre que c'est bien cela la forme; il découle de là que la substance de l'âme sera, elle aussi, le mélange des quatre qualités, si l'on opte pour la dénomination de qualités, c'est-à-dire de l'humidité et de la sécheresse, de la froideur et de la chaleur, ou celui des quatre corps, l'humide, le chaud, le froid et le sec...'[45]. Partant de l'influence qu'exerce sur l'âme la composition du corps, Galien en est donc arrivé ainsi à identifier l'âme avec la proportion particulière des qualités élémentaires qui caractérise le corps et ses parties.

Mais alors, le statut de l'âme rationnelle soulève un problème. Si elle se réduit, comme il tend à l'admettre, au 'mélange' particulier du cerveau, elle est mortelle, comme le sont aussi les espèces inférieures de l'âme. Pourtant, Platon la tient pour immortelle, incorporelle et capable de subsister par elle-même. Dans ce cas, il faut rendre raison du fait qu'elle aussi se trouve sous la dépendance du corps au point que certains états du corps la forcent à se séparer de lui; or aucun platonicien n'a pu l'expliquer d'une manière scientifique.

[44] IV *Quod an. mor.* 7, 791-798, où Galien cite textuellement *De part. an.* II, 2, 648 a 2-13; 4, 650 b 14-651 a 17; *Hist. an.* I, 9, 491 b 11-13; 14-18; 22-26; 34-492 a 4; 492 a 7-12, et renvoie aux *Problèmes* et aux *Physiognomoniques*, qu'il se dispense de citer.
[45] IV *Quod an. mor.* 3, 774; rappel de cette explication un peu plus bas, 4, 783.

Galien suggère que dans la perspective platonicienne, on pourrait dire que ce n'est pas n'importe quelle espèce de corps qui est apte à héberger et à retenir l'âme rationnelle; mais ce sont là des spéculations sur lesquelles il refuse de se prononcer[46].

Il est d'autres problèmes relatifs à l'âme que Galien formule avec précision et auxquels il croit possible d'apporter une solution scientifique. Quel est le nombre des puissances ou facultés (δυνάμεις) qui commandent à nos activités vitales? Quelles sont ces puissances et où ont-elles leur siège[47]? D'après lui, il existe trois espèces d'âmes, et chacune est sise en un endroit différent du corps, l'une dans le cerveau, l'autre dans le cœur, la troisième dans le foie. On reconnaît là sans peine la tripartition platonicienne, dont Galien, du reste, ne cesse de proclamer l'exactitude. Mais — et cela vaut d'être souligné — tout en répétant qu'on ne peut se prononcer ni sur l'οὐσία de ces trois espèces d'âmes ni sur la question de leur immortalité, il affirme que leur nombre, leurs fonctions et leur siège peuvent être déterminés au moyen de démonstrations scientifiques (ἀποδείξεις ἐπιστημονικαί)[48]. De fait, c'est en anatomiste, en physiologiste et en pathologiste que Galien aborde et résout ces questions. La dissection montre que les nerfs partent du cerveau et de la moelle épinière, et on peut prouver, en sectionnant des nerfs ou en les ligaturant, que c'est le cerveau qui reçoit les impulsions sensorielles et distribue les ordres relatifs aux mouvements volontaires. Mais les blessures et les traumatismes cervicaux ou l'interruption du circuit nerveux restent sans influence sur les battements du cœur; la cause des mouvements volontaires est donc indépendante de celle des mouvements involontaires, qui sont ceux du cœur. Si on ligature une artère, la partie située au-delà du garrot cesse de battre, isolée qu'elle est du cœur dont elle recevait les pulsations. Quant au foie, ses mouvements sont moins perceptibles, et les expériences faites sur lui moins spectaculaires. On voit pourtant que s'il est malade, l'homme s'atrophie et change de couleur[49]. Sans entrer dans les détails de la physiologie galénique, rappelons-en les points suivants.

[46] Voir surtout IV *Quod an. mor.* 3, 774-777.

[47] V *Plac. Hipp. et Plat.* est tout entier consacré à ces questions et à d'autres problèmes connexes. Galien y examine en homme de science les vues proposées par certains philosophes, surtout par Platon, Aristote, Chrysippe et Posidonius.

[48] V *Plac. Hipp. et Plat.* IX, 9, 793-795.

[49] V *Plac. Hipp. et Plat.* VI, 3, 519-521. Voir aussi III, 6, 333-334, et IV *De foetuum form.* 5, 678-679 (expériences d'Hérophile).

Le cerveau, d'où partent la moelle épinière et les nerfs, est le centre des sensations et des fonctions psychiques supérieures; il commande en même temps les mouvements volontaires, tant délibérés qu'impulsifs. Le cœur, d'où partent les artères auxquelles il transmet ses battements, est à l'origine des mouvements involontaires; il assure, grâce aux artères, la sauvegarde de la chaleur innée et l'alimentation du pneuma psychique; enfin, il est le siège des émotions et des passions. Le foie est le centre où, à partir des aliments déjà élaborés, se fabrique le sang; les veines, qui ont leur origine dans le foie, transportent le sang dans les diverses parties du corps. Nous avons donc affaire, selon Galien, à trois groupes de fonctions, indépendants les uns des autres; dès lors, on peut parler de trois espèces d'âmes ou de trois parties de l'âme.

C'est à partir de là que le médecin de Pergame va distribuer aux philosophes ses blâmes et ses éloges. Chrysippe, qui n'admettait l'existence que de la seule raison et ramenait les passions à des jugements, se voit impitoyablement critiqué tout au long des premiers livres des *Placita Hippocratis et Platonis*, où il est largement fait usage des objections que Posidonius élevait contre sa psychologie moniste. En revanche, ceux qui ont bien distingué les trois groupes de fonctions propres à l'âme, Hippocrate, Platon, Aristote et Théophraste, et, chez les Stoïciens, Posidonius, reçoivent, avec les restrictions qu'on verra, l'approbation de l'auteur. A vrai dire, celui-ci ne fait guère de différence entre les conclusions auxquelles il est arrivé personnellement et la théorie platonicienne des trois parties de l'âme: le cerveau est le lieu du λογιζόμενον, le cœur celui du θυμοειδές, et le foie celui du l'ἐπιθυμητικόν[50]. A son tour, l'ἐπιθυμητικόν platonicien est assimilé à l'âme végétative, reproductrice et nutritive des aristotéliciens et à la force vitale des plantes, que les Stoïciens appellent nature et se refusent à qualifier d'âme[51].

Galien approuve Platon, qui s'inspire d'Hippocrate, d'avoir reconnu que les trois puissances en question sont des parties de l'âme ou des espèces d'âmes distinctes. Au contraire, Aristote, et avec lui Posidonius, voient en elles trois facultés différentes d'une seule et même substance, ce qui, aux yeux de Galien, constitue une erreur.

[50] Parfois, pourtant, Galien fait usage d'autres dénominations. Ainsi, en III *De usu part.* I, 16, 45, il appelle ψυχικὴ δύναμις la 'puissance' que les nerfs reçoivent du cerveau, σφυγμικὴ δύναμις celle que le cœur confère aux artères, et φυτικὴ δύναμις celle qui passe du foie dans les veines.

[51] V *Plac. Hipp. et Plat.* VI, 3, 521. Voir également IV *De foetuum form.* 3, 665.

Comme on l'a vu, chaque âme est logée dans un grand viscère, par le moyen duquel elle opère; elle doit donc être considérée comme indépendante des deux autres. L'erreur d'Aristote est de les placer toutes trois dans le cœur, qu'il tient pour le siège de l'âme[52]. Comment, malgré son amour de la vérité et bien qu'il n'ait pas ignoré complètement l'anatomie, a-t-il pu se tromper à ce point? Il a cru que le cœur possédait une foule de nerfs et l'a tenu, dès lors, pour le principe même des nerfs[53]. Or même si le cœur avait beaucoup de nerfs, cela ne suffirait pas à prouver qu'il soit le principe des nerfs; pour l'établir, il aurait fallu montrer que tous les nerfs partent de la périphérie et aboutissent au cœur, et non se contenter, comme il l'a fait, d'une simple affirmation. Ensuite, il n'est pas exact que le cœur ait beaucoup de nerfs. Aristote a négligé ses propres recommandations, selon lesquelles, pour établir ce qu'est un organe, il faut se fonder sur ses fonctions et non sur sa constitution ou son apparence extérieure[54]; il a confondu nerfs, ligaments et tendons; ce qu'il appelle 'nerfs du cœur', ce sont en réalité des membranes voisines des orifices du cœur (sans doute Galien pense-t-il aux *chordae tendineae*); elles remplissent la fonction non de nerfs, mais de ligaments; en réalité, le cœur ne comporte pas de nerfs[55]. A cela s'ajoute qu'Aristote a toujours ignoré le rôle des nerfs et n'a pu, dès lors, déterminer les fonctions du cerveau[56].

A ce propos, Galien consacre plusieurs pages de son *De usu partium* à dénoncer et à réfuter les erreurs du Stagirite[57]. Aristote croit que le cerveau n'a d'autre fonction que de refroidir la chaleur de la région du cœur[58]. Il affirme que les organes des sens ne sont pas

[52] V *Plac. Hipp. et Plat.* III, 7, 337-347; IV, 1, 363; VI, 1, 505; 2, 515. Cette erreur lui est commune avec Chrysippe, qui situe l'hégémonique dans le cœur. Aussi bien, certains des arguments de Chrysippe, que Galien présente et réfute dans les premiers livres (surtout II-V) de son traité, se rencontrent-ils déjà chez Aristote. Nous ne pouvons entrer dans le détail, ni non plus énumérer tous les textes où Aristote regarde le cœur comme le siège de la vie, de la sensation et du mouvement. Voir Bonitz, *Ind. Arist.* 365 b 27-54.

[53] V *Plac. Hipp. et Plat.* I, 6, 187-188; 8, 200-201 (Galien cite *De part. anim.* III, 4, 666 b 13-16, une affirmation qu'il estime indigne d'un Aristote); II, 8, 278.

[54] Voir ci-dessus, note 18.

[55] V *Plac. Hipp. et Plat.* I, 8, 200-10, 208.

[56] V *Plac. Hipp. et Plat.* VII, 8, 647, avec renvoi au huitième livre du *De usu part.*, dont il va être question.

[57] III *De usu part.* VIII, 3, 620-625. C'est sur ce texte que nous nous appuyons dans l'exposé qui suit.

[58] III *De usu part.* VIII, 3, 620. Voir, chez Aristote, *De somno* 3, 457 b 27-458 a 10; *De part. anim.* II, 7, 652 b 16-21; 26-33; 10, 656 a 9-22; *De gener. anim.* II, 6, 743 b 25-29.

tous en liaison avec le cerveau[59]. Au fond, il laisse entendre que le cerveau ne sert à rien, car il lui attribue une fonction qui ne lui convient pas du tout, et il croit qu'il n'en a pas d'autre. Mais Aristote se contredit: il oublie qu'il avait, du reste à juste titre, assigné à la respiration le rôle de tempérer la chaleur de la région du cœur[60]; en outre, il fait bon marché du témoignage des sens: le toucher montre que le cerveau est toujours plus chaud que l'air ambiant[61]; par ailleurs, sa connexion avec le cœur est indistincte, tandis que les organes des sens ont des liaisons multiples avec lui, comme c'est aussi le cas pour bien d'autres organes, le pharynx, le larynx, l'estomac, l'abdomen, tous les viscères, toutes les parties du visage; le cerveau présente enfin une organisation extrêmement complexe. Peut-on croire que tout cela ne serve à rien? Si le refroidissement était la seule fin du cerveau, il lui suffirait d'être comme une simple éponge, et il n'aurait nul besoin d'une organisation si savante.

Une autre thèse de la biologie d'Aristote fait chez Galien l'objet d'une critique détaillée. Cherchant à établir quelle est la fonction de la semence dans la constitution du foetus, Galien s'oppose, en effet, aux vues du Stagirite, d'après qui le sperme serait uniquement le principe du mouvement, la cause active de la génération, tandis que la femelle ne fournirait rien d'autre que la matière du foetus[62]. Contre certains philosophes, qui se disaient aristotéliciens ou péripatéticiens, il s'attache tout d'abord à établir quelle est exactement l'opinion du Stagirite. D'une lecture trop hâtive du seul livre I du

[59] Aristote relève, en fait, que l'œil et l'oreille sont en communication avec le cerveau. Liaison indirecte, semble-t-il, pour l'ouïe: du fond de l'oreille part un canal qui va non vers le cerveau, mais vers le palais, qu'une veine met en communication avec le cerveau (*Hist. anim.* I, 11, 492 a 19-21, mais le texte reste obscur). Trois canaux vont de l'œil à l'encéphale, les deux plus gros au cervelet, le plus mince au cerveau proprement dit (*Hist. anim.* I, 16, 495 a 11-14). Le goût et le toucher sont plus près du cœur et y aboutissent, tandis que l'odorat occupe une position intermédiaire (*De part. anim.* II, 10, 656 a 27 sqq.; *De sensu* 2, 438 b 25-439 a 5). Aristote n'en croit pas moins, pour autant, que l'organe commun à tous les sens est le cœur, et que celui-ci est principe de la sensation; si le goût et le toucher y aboutissent, il doit en être de même des autres sens; il faut donc rejeter l'opinion de ceux qui croient que les animaux perçoivent par le cerveau (*De vit. et mort.* 3, 469 a 4-23; *De part. anim.* II, 10, 656 a 17-27).

[60] Voir surtout, chez Aristote, *De respir.* 16, 478 a 28-31; 21, 480 a 26-b 1.

[61] Aristote croyait au contraire que le cerveau est la plus froide des parties du corps, et que sa froideur est manifeste au toucher: *De part. anim.* II, 7, 652 a 27-28; 34-35; *Hist. anim.* I, 16, 495 a 6; V, 3, 782 b 17-18; *De sensu* 5, 444 a 10; *De somno* 3, 457 b 29-31.

[62] Le problème est étudié dans IV *De semine* 512-651.

De generatione animalium, ces philosophes ont cru pouvoir déduire soit que le liquide séminal fourni par le mâle sort du corps de la femelle après la fécondation, soit qu'il apporte à la fois la cause efficiente et une partie de la matière du foetus. Or les textes d'Aristote prouvent que pour lui, le sperme joue uniquement le rôle de cause efficiente, et que sa matière n'est pas éjectée par la femelle, mais s'évapore[63]. Que faut-il penser de ces thèses elles-mêmes? Tout d'abord, celle de l'évaporation du liquide séminal dans la matrice s'avère invraisemblable et contredit les données de l'observation[64]. Mieux vaut admettre, comme l'avait déjà reconnu Hippocrate, que le sperme reste à l'intérieur de la femelle, où il est immédiatement entouré d'une membrane protectrice (le chorion). Aristote a raison de souligner le rôle 'démiurgique' du sperme, mais il se trompe en croyant que la matière du foetus vient uniquement du sang menstruel. Les premiers et les plus indispensables des vaisseaux qui se forment dans le foetus, nerfs, artères et veines, sont en eux-mêmes blanchâtres et privés de sang: nulle substance n'est donc, plus que le liquide séminal, propre à en assurer la constitution, et l'on ne peut admettre que la nature se passe de cette matière et la rejette comme inutile[65]. De plus, la thèse d'Aristote suppose que la nature agit différemment dans le règne végétal et dans le règne animal. Toutes les semences végétales ont en elles et un principe 'démiurgique' et une réserve de matière nutritive. Pourquoi n'en irait-il pas ainsi aussi de la semence animale? Pourquoi lui refuser le rôle de cause matérielle? La graine tire d'elle-même et de la terre où elle est enfouie la nourriture de la jeune plante. Ainsi aussi se comporte la semence animale, une fois qu'elle est fixée dans la matrice comme dans un sol nourricier[66]. Autre erreur d'Aristote: il a déclaré les testicules inutiles à la genèse du sperme, lequel, d'après lui, se forme dans les canaux spermatiques (*ductus deferens*); il ne leur a assigné d'autre fonction que de tirer vers le bas ces canaux et de modérer ainsi la sécrétion séminale[67]. Les modifications profondes qu'entraîne la castration

[63] IV *De semine* I, 3, 516-519. Galien s'appuie surtout sur *De gener. anim.* I, 20, 729 a 9-13; II, 3, 736 a 24-27; 737 a 7-16 (textes qu'il cite) et I, 21, 729 b 16-30 (qu'il résume).

[64] IV *De semine* I, 4, 520-524.

[65] IV *De semine* I, 5, 527-534.

[66] IV *De semine* I, 9, 544-546.

[67] IV *De semine* I, 12, 556; 13, 558-559; 14, 561-562; 15, 564. Les critiques de Galien sont dirigées contre *De gener. anim.* I, 4, 717 a 12-b 13.

auraient dû retenir davantage son attention et le mettre sur la bonne voie[68].

La théorie aristotélicienne de la reproduction s'avère incomplète par un autre côté. La femelle ne fournit pas seulement la matière du foetus, mais elle produit aussi une semence qui, comme celle du mâle, joue le rôle de cause efficiente[69]. La dissection montre — et Galien corrige ici Hérophile — que les canaux partant des testicules femelles (il s'agit des trompes partant des ovaires) débouchent dans l'utérus; ensuite, que ces canaux sont pleins d'une sécrétion analogue au sperme masculin, quoique plus liquide. La femelle produit donc de la semence, et de la semence utile. Celle-ci doit, comme celle du mâle, posséder une vertu active, une puissance démiurgique de façonner et d'organiser. Si le père seul donnait la cause formelle, tandis que la mère ne fournirait que la matière, on ne s'expliquerait pas que les enfants puissent ressembler tantôt à leur mère, tantôt à leur père, et souvent avoir des traits de l'un et de l'autre. On ne s'expliquerait pas non plus pourquoi le produit de certains croisements, celui d'un âne et d'une jument, par exemple, ressemble davantage à la mère qu'au père. Mâle et femelle doivent donc posséder l'un et l'autre, dans leur semence, le principe formel qui détermine la ressemblance de l'engendré avec ses générateurs. Le foetus se constitue à partir du mélange de la semence masculine et de la semence féminine, qui toutes deux fournissent une matière et agissent comme principes formels[70].

De ce rapide coup d'œil sur l'œuvre de Galien dans ses rapports avec celle d'Aristote se dégagent les observations suivantes. Bien qu'il ne se réclame pas de l'école péripatéticienne et se sente plutôt porté vers le platonisme[71], Galien ne dissimule pas son admiration

[68] IV *De semine* I, 15, 573-16, 582. Voir Arist., *De gener. anim.* V, 7, 789 b 19 sqq., que Galien cite p. 575-576. Les vues de Galien sur les conséquences de l'ablation des testicules ont été étudiées par E. Lesky, 'Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken', *Abh. Akad. Mainz. Geistes- und sozialw. Kl.* (1950), Nr. 19, p. 1406-1407.

[69] Cette thèse fait l'objet du livre II du *De semine*. Galien y critique à la fois Aristote, Athénée d'Attalie et les médecins de l'école dite pneumatique. Sur le second livre du *De semine* et les théories de l'école pneumatique, voir M. Wellmann, *Die pneumatische Schule*, p. 100-104.

[70] Sur la théorie galénique de l'hérédité, on trouvera plus de détails chez H. Balss, 'Über die Vererbungslehre des Galenos', *Arch. f. Gesch. d. Medizin*, 27 (1934), p. 229-234, et chez E. Lesky, p. 1407-1417.

[71] Sur son attitude envers Platon et les Platoniciens, voir notamment Ph. De Lacy, 'Galen's Platonism', *Amer. Journ. of Philol.*, 93 (1972), p. 27-39.

pour le Stagirite. A vrai dire, cette admiration s'adresse moins au penseur qu'au savant, moins au métaphysicien qu'au naturaliste[72]. Les recherches d'Aristote en biologie et en zoologie comptent, aux yeux du médecin de Pergame, parmi les plus étendues et les mieux documentées qui soient. Le mérite principal d'Aristote est de s'être appuyé sur les données de l'observation et de n'avoir pas ignoré ou négligé totalement l'anatomie. Ses erreurs, sur lesquelles Galien met le doigt chaque fois que c'est nécessaire, découlent en grande partie des lacunes de son information dans le double domaine de l'anatomie et de la physiologie. Galien, lui, bénéficie des immenses progès réalisés dans ces deux disciplines à l'époque hellénistique, et il peut en outre s'appuyer sur une expérience médicale personnelle de loin plus riche et plus précise que les matériaux sur lesquels avait travaillé le Stagirite. Il ne semble pas douter, pourtant, que si Aristote avait pu disposer des mêmes données empiriques, il se serait rallié, dans l'ensemble, à des vues à peu près identiques à celles que lui, Galien, considère comme vraies. Sur deux points essentiels au moins, les critiques de Galien rejoignent celles qu'un savant d'aujourd'hui pourrait adresser au Stagirite. Celui-ci a méconnu le rôle des nerfs et du cerveau et a considéré, bien à tort, le cœur comme le siège de l'activité sensitive et des mouvements volontaires; par ailleurs, il a mal défini l'apport du mâle et de la femelle dans le processus de la reproduction. Cela dit, Galien n'a pu tout corriger, et certaines lacunes de son information, tout à fait excusables à une époque où la biochimie moderne n'existait pas et où le microscope n'était pas encore inventé, l'ont amené à accepter sans critique plusieurs théories d'Aristote et d'autres savants. Il suffit de nommer la circulation sanguine, la respiration et le rôle du foie pour deviner quels progrès la science de l'homme devait encore accomplir avant de pouvoir rejeter définitivement certaines vues communes au Stagirite et au Pergaménien.

[72] Nous avons souligné au passage que Galien place la logique d'Aristote au-dessus de toutes les autres et approuve les Péripatéticiens de continuer à cultiver cette branche de la philosophie du Maître. Mais notre propos n'était pas d'étudier Galien comme logicien.

Plotinus' Image of Man

ITS RELATIONSHIP TO PLATO AS WELL AS TO LATER NEOPLATONISM

CORNELIA J. DE VOGEL

In the treatise on the three basic hypostases (*Enn.* V 1), after expounding his own theory, Plotinus turns to Plato[1] and, quoting what is known as the Master's Second Letter[2], concludes[3]: 'Now these theories are not new and this is not the first time they were stated. That has been done long before, only not in a developed form. My here proposed theory is an interpretation of them. Plato's own writings are the testimony of the antiquity of these doctrines'.

By these words Plotinus certainly refers primarily to the theory of the springing of archetypal Being from the First, and next, as another circle of light, of Soul from Noûs, which is both primary Intellect and intelligible Being. However, for Plotinus the metaphysic of the three hypostases doubtless implied a particular view of man and the world as well, since the physical cosmos was conceived as an ultimate reflection of divine Being penetrating the darkness surrounding it[4], while man appeared to be a 'both-together', on the one hand the body which is congenial with the physical world and part of it, on the other hand the soul, which springs from divine Being and naturally has to rule and regulate the body[5]. Hence, the *káthodos* of the individual soul to a particular human body is not as such 'a fall' or a cause of evil[6]. Sure, it may easily become so,

[1] *Enn.* V, 1, 8.1 ff.
[2] Plato, *Epist.* 312 e.
[3] *Enn.* V 1, 8.10-14.
[4] *Enn.* III 9, 3.7-16; see also IV 3, 10.5-9 (the same image) and II 3, 18.8-22 (the world arising from Soul as a perpetual image).
[5] *Enn.* IV 8, 3.21-31; cf. IV 3, 10.20-22 (the Soul by her nature is master of the bodies, so as to bring them into existence and to the state she wants to give them).
[6] *Enn.* IV 8, 4.1-23, 28-35; cf. IV 8, 2.27-39 on the two kinds of 'providence' (see my word of introduction in *Greek Philosophy* III, No. 1376); IV 8, 5.24-30.

since the soul risks to attach herself too much to her body and thus lose the indispensable contact with that which is above her[7]. If that would happen — and in fact it does quite frequently — the soul evidently will be seriously harmed in her essential being. In that case, indeed, the *káthodos* has become a fall and the body a prison[8]. Only, this is not naturally so. It has turned out this way, because the soul turned to the wrong side. Certainly she had to take care of the body entrusted to her, but she could fulfil this task duly only when keeping in touch with that divine Being which is her origin[9]. The term τὸ συναμφότερον, used by Plato both in the *Phaedo* and, more particularly, in the *Timaeus*, is used by Plotinus as well[10].

Plotinus repeatedly raised the question of 'What is man', not only in the treatise that figures right at the beginning of the *Enneads* though in fact it was written almost at the end of the author's career[11], but also explicitly in VI 7 which belongs chronologically in the middle group[12], and hardly less clearly in the still earlier treatise VI 4[13]. Moreover, in the long treatises on the soul IV 3-5, particularly in 3, the author is continuously concerned with the relationship of soul and body, and thus with man as a whole. And what about such treatises as that on the *káthodos* of the soul (IV 8) and the one on immortality (IV 7)? Both these treatises were among the earliest Plotinus wrote and obviously it is with man he was dealing there. The same applies to the treatise *On Fate* (III 1), the third in the chronological list, in which, against the Stoic view, he defends the free will of man as a rational being. The treatise III 2, *On Providence*, which belongs to the last group,

[7] *Enn.* IV 8, 4.12-23. The πτερορρυοῦσαι is obviously a reminiscence of *Phaedr.* 246 c. 248 c. The state of the soul that, by attaching herself to things here, has forgotten 'God her Father' and lost the knowledge about her origin, is described in *Enn.* V 1, 1.

[8] *Enn.* IV 8, 4.21-28.

[9] *Enn.* IV 8, 3.25ff.

[10] Frequently in the treatise I 1, chs. 5-7; for man also in VI 7, 5.2f. and II 3, 15.24; for sensible things, similar to 'man here', e.g. in VI 7, 4.22 and VI 3,7.14. In the treatise I 1 man in a body is also referred to as τὸ μεμιγμένον. So in I 1, 3.22. The expression is explained by such a description as given in I 1, 4.14ff.: ψυχὴν διαπεφοιτηκυῖαν δι᾽ ὅλου ὡς διαπεπλέχθαι, and in the same chapter, a few lines further on, (ψυχὴ) ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ ἔσται ἐν τῷ σώματι. In the same treatise man in a body is also referred to as τὸ κοινόν (I 1, 5.2; I 1, 8.19 and 10.3) or as a σύνθετον (I 1, 11.1). In II 4, 2.11 a body in general is said to be a σύνθετον of matter and form.

[11] The treatise Τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος, *Enn.* I 1; in the chronological list No. 53 which is the last but one.

[12] No. 38.

[13] No. 22, the first of the middle group.

is concerned with the same problem. Here the author underlines rather emphatically that man has to perform his own individual task and within the framework of the cosmic order functions as an independent cause.

In VI 7 the problem is raised of whether man, who in this world is essentially a being provided with sense-perception and possessing the organs necessary to this faculty, was so in the intelligible Archetype already. If the question were answered in the negative, it would follow that man was not essentially a sensitive being; if in the positive, one might conclude that apparently the archetypal man had sense-organs in view of man's life in a body, since in the intelligible order such organs would lack a proper function. Thus, the Archetype of man would be determined with regard to the soul's descending into physical existence. However, this would imply turning the relationship of the intelligible and the sensible order of being upside-down; for in fact, it is not being-in-a-body which constitutes eternal Being, not the γιγνόμενον which gives its form and character to the ὄν, but the other way round, it is transcendent and eternal Being which gives its form and character to the γιγνόμενον. Nonetheless, when in search of the intelligible, man has to start from the sensible thing. Hence we have to begin with the question of 'what is man-here'. It is the soul which makes this sensible man a living and thinking being. Is it possible then to define man by his soul? Or rather a soul using a body? Anyhow, since a living being is a composite of a soul and a body, man-here cannot possibly be defined as a soul. He must be a συναμφότερον. 'Such a soul that came in such a matter, because she is this, as it were in such a disposition also without a body: man; but in a body she formed according to herself another image of a man, making it in so far as the body was capable to receive it, just as the painter in his turn will make an image of this man still inferior to it'[14]. Thus, man-in-a-body, being an image of what man originally is, is in his form, his character and faculties less clear, more vague than the original. This applies to his senses and sense-perception as well. The original man who is superior to him will have both a more divine soul and clearer senses. But since the concrete man depends on him and up to a certain degree is conjoint with him, he will be illuminated by him.

[14] VI 7, 5.11-16.

What is remarkable in these chapters is that sense-perception is emphatically said to belong to the archetypal man. That is to say that in the intelligible order there is some kind of seeing and touching intelligible objects, a kind of perception of which ours is an imperfect image[15].

All this is no doubt a very Platonical way of thinking. It is not particularly intellectual nor spiritualistic. It does not disparage sense-perception nor deny its rôle as a starting-point or basis of human knowledge. Had Plotinus done so, he would have been unfaithful to the spirit of his Master who emphatically gave their due place to the senses, both in the *Theaetetus*[16] and in the *Timaeus*[17]. But

[15] The problem of what the αἰσθητικόν could mean in the intelligible world is raised at the beginning of ch. 6; it is answered in ch. 7.24ff.; yonder, there is a direct grasping (ἀντίληψις) of intelligible objects, ἀσώματα, which there are the αἰσθητά, and our sense-perception here is more vague than that direct grasping yonder. See also the Arabic *Theologia* X 75-76, Engl. translation in *Plotini opera* ed. Henry-Schwyzer, vol. II, p. 449.

[16] Plato, *Theaet.* 184 b-186 d. The activity of the intellect (ἡ ψυχή) is rather strongly emphasized, but nonetheless, the intellect works on the basis of sense-data: 'The soul perceives by means of the senses' (184 d) and it is by the reflection on sense-impressions that the intellect reaches truth (186 d). Plotinus likewise rejects the Stoic idea of sense-perception as some kind of seal-impressions (ἐνσφραγίσεις ἤ τυπώσεις) in wax and notices that, also in sense-perception, the process is rather 'like thinking', that is to say, essentially not passive but active (*Enn.* IV 3, 26.25-32). Plotinus does underline the cooperation of soul and body in sense-perception, a cooperation however like in crafts such as drilling or weaving, in which the craftsman has the leading part, while the material instruments are used by it. Thus the soul receives the impression made on the body, or she judges according to the impression produced on the body (IV 3, 26.1-8). Cf. I 1, 7.6-14, in which he begins with stating that the perception of the soul presupposes her connection with the body, but then goes on stating emphatically that this community does not imply that the soul would share the πάθη of the body; her perception is ἀπαθῶς a θεωρία of τύποι produced on the living being, and these τύποι when they become the object of the soul's perception, are already intelligible.

In fact, Plotinus is finding himself here on the track of Aristotle's *Anal. post.* II 19. The matter is that, as soon as a 'something' is perceived, it is the intellect that is working, and the intellect can only work on νοητά. Thus, Aristotle concludes his account of the process of sense-perception in the final chapter of his *Analytics* by saying: καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ. 'In this way sense-perception produces the universal in us' (100 b 5). Now the universal is admittedly a νοητόν. This then is 'produced in us' by αἴσθησις. Thus, αἴσθησις turns out to be some mental activity rather than just a passive impression. No doubt the process of knowledge started with that. But mere sense-impressions could produce only μνήμη and by frequent occurrence ἐμπειρία. As soon as the καθόλου comes in, a different faculty is at work. Aristotle still speaks of *aisthesis* as producing the universal in us. It is in this sense Plotinus could say that the τύποι, when they become the object of the soul's perception, are already νοητά.

Nor is he here at variance with Plato. He agrees perfectly with Plato who said in the above-cited passage of the *Theaetetus* that *the soul* is subject of perception and that she perceives things *by means of* the senses; thus, that truth is not reached in the παθήματα but in our reflection on them (186 d). See also III 6, 1, which opens by declaring: 'we say that sense-perceptions are no πάθη, but ἐνέργειαι περὶ τὰ παθήματα καὶ κρίσεις'.

he did not. What he does emphasize is that man can live at very different levels. Intelligible man, ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος, is primary man. But man in a body, who as such is 'the second man', may choose to live at the level of νοῦς, and in this case he will be a spiritual man, according to the level at which he lives. But he may also choose to live at the level of corporeal needs and desires. If he does so, Plotinus speaks of 'the third man': his soul is still a human soul and as such it will be illumined by 'the second man'[18].

In trying to understand this difficult chapter one must remember that elsewhere too Plotinus was concerned with the different levels at which Soul may live, also when incarnated in a human body. One may remember in particular the author's description given in *Enn.* IV, 3, 4.21-37[19].

In an earlier treatise, VI 4 (No. 22 of the chronological list), the author speaks about the unity of the Soul. In fact, she is undivided, but she seems to divide to the beings that receive her[20]. This rising of individuals separating from the one Soul and yet staying in her does not actually have a beginning: they were always. For Soul in her transcendency existed erelong and 'from the beginning'. The always arising beings approach her, seem to touch her and depend on her. Here[21] the question is raised: 'And we, — who are we? Are we that transcendent Soul, or are we that which approaches her and comes into being in time? Before being born as men in this world we were men yonder, different from what we are now, some of us gods, pure souls and Intellect linked with the whole of Being, parts of the Intelligible, not separated from it nor cut off, but belonging to the whole. And still now we are not cut off from it. But now, to that man another man has added himself, one who wished to exist and has found us, for we were not outside of the

[17] 47 a-c: Sight is the greatest blessing to man, since it led him to the knowledge of number, which is the basis of all scientific theory.

[18] VI 7, 6.13. See on this distinction between the 'second' and the 'third' man the periphrasis and comments of the Arabic *Theologia*, X 77-78, in Henry-Schwyzer II, p. 449.

[19] See my notes to this passage in *Greek Philosophy* III, No. 1373.

[20] *Enn.* VI 4, 14.13-14.

[21] Ibid., 16ff.

universe. Thus he placed himself round us and added himself to that man who each of us was before. — And so we have become that unity-of-two (τὸ συνάμφω), not man in his simplicity as we were before; and sometimes we are just that other whom we later took in addition, when that first man did not work any more and in a sense was not there'[22].

The last lines of this passage refer again to that state of man-here which was described in the opening chapter of V 1: the man who has got alienated from his origin by attaching himself to things here.

The next chapter of the treatise under discussion[23] gives an impressive description of how the mass of feelings in us — pleasures, desires, fears, — just like the people in a tumultuous assembly, can shout down our higher aspirations. It is only by getting 'the rabble within us' under control that one can come back to the Man he was and live up to that standard. But another may not reach that level, at least not wholly and without interruption. He will be a mixture from the good he was and the bad he has become.

In the treatises II 1 (No. 40 in the chronological order) and II 3 (chronologically No. 52) Plotinus declares once more that man, beyond his association with a body, possesses a higher soul and that this is his true and real self[24]. The last-mentioned passage is the most explicit one and hence of a particular interest. However, the preceding one does contribute something noteworthy to the picture of Plotinus' image of man. In II 1 he is speaking about man as a part of the physical universe. 'We', so he says, 'are formed by the soul given from the gods in heaven and heaven itself, and this soul governs our association with our bodies. The other soul, by which we are ourselves, is because of our well-being, not of our being. It comes when our body is already in existence, making only minor contributions from reasoning to our being'[25].

Two points must be noticed here. First, 'we' are spoken of in a double sense: 'we' are the συναμφότερον, and on the other hand, more truly so, 'we' are the higher soul which here is referred to as 'the other one'. Likewise, in the other passage (II 3, 9) Plotinus will conclude[26]: 'For every man is double, one of him is the

[22] VI 4, 14.16-26, 29-31.
[23] VI 4, 15.18-40.
[24] II 1, 5.19-22; II 3, 9.6-31.
[25] Translation by A.H. Armstrong, Loeb Class. Libr. 1966.
[26] II 3, 9.30-31.

συναμφότερον, and one of him is himself'. Second, man-in-a-body, say the compound, existed already when 'the other soul' comes to it. This is quite a noticeable feature, for in fact, this is not so much Plato's view in the *Timaeus*, but rather Aristotle's in the *De anima*. What Plato meant by the συναμφότερον was certainly not the ζῷον minus the higher human soul; it was precisely the 'both-together' of that 'other soul' that stems from 'yonder' with the body including the lower human soul. Nor did Plato ever say that, in a way, 'we' are the ζῷον without the higher soul. He could not have said so, since in his view no human ζῷον could ever have existed without the proper human soul, to which belongs the thinking soul as its most important part[27]. Plato did not flatly identify man with that 'most important part'. In fact, by his view of the συναμφότερον he kept the unity of man better than Plotinus did, following the track of Aristotle. For what Plotinus calls the συναμφότερον is what for Aristotle was the σύνθετον, viz. the essential unity of a body with a soul as its form or entelechy[28]. It is clear that soul taken in this sense must die with its body. Hence, Aristotle taught that the thinking mind (νοῦς), which is immortal, is of a different nature and 'enters from outside'[29]. Plotinus shared Plato's view when assuming the existence of an archetypal man 'yonder'. Moreover, he rejected Aristotle's thesis that the soul is the entelechy of the body[30]. Yet, his 'other soul' of II 1, 5.21 reminds somewhat too much of Aristotle's *noûs* entering from without; which is only a consequence of the fact that his συναμφότερον was actually conceived in the way of Aristotle's σύνθετον.

In II 3, 9 Plotinus quotes the *Timaeus*[31], saying that the god who made the world gives 'the first principle of the soul', but the gods who are borne through the heavens 'the terrible and inevitable passions', 'angers' and desires and 'pleasures and pains' and 'the other

[27] Plato, *Tim.* 90 a: τὸ κυριώτατον παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδος. For the rest, Plotinus had learned from Plato the lesson that no body can exist without a soul. He does not admit that here either. He only distinguished between the soul that is cause of 'being' and the 'other soul' which is cause of well-being (II 1, 5.19-22). This formula, too, stems from Aristotle.
[28] Aristotle, *De anima* II 1, 412 a 3-b 15. As a matter of fact, Plotinus uses sometimes the term σύνθετον in contradistinction to the higher soul. Thus e.g., in I 1, 11.1.
[29] Aristotle, *De gen. an.* II 3, 736 b 22-29. Cf. *De anima* III 5, 430 a 10-25.
[30] *Enn.* IV 7, 8⁵.
[31] Plato, *Tim.* 69 c 5-d 3.

kind of soul', from which come passions of this kind[32]. Thus, 'we' are actually 'the inner man', 'to whom nature gave power to master our passions'[33]. And here we join Plotinus in the treatise I 1, Τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος, c. 7, in which, after having described the 'perception of the soul' as a contemplation of 'forms' which takes place ἀπαθῶς, he explains that from these forms derive our reasonings, opinions and acts of intuitive intelligence; 'and this precisely is where 'we' are. For that which comes before this is 'ours', but 'we', in our presidency over the living being, are what extends from this point upwards'[34].

After this he grants that there is no objection to calling the whole thing 'living being'; the lower parts of it are something mixed, but it is on the level of thought that the true man begins. Those lower parts are 'lion-like' and altogether 'the multi-coloured beast'[35].

'We' are 'the soul', so he summarizes briefly[36], adding nonetheless that the term 'we' is used in two senses, either including 'the beast' or referring only to that which transcends it. 'The beast' is the body which has been given life. But the true man is the spiritual man, clear of the affections connected with the body, and possessing the virtues of the spirit, also referred to as the virtues of 'the man within' (ὁ ἔνδον ἄνθρωπος)[37].

These then were the passages in which Plotinus explicitly raised the question of 'who is man'. The way in which he replied to it, in particular his manner of opposing what *he* called the συναμφότερον to the higher soul of man may make it clear to us that we will get the most ample information on the συναμφότερον in Plato's sense, viz. on man-in-a-body, in the extensive treatises on the soul in the Fourth Ennead. In the treatise IV 3 we found him enlarging on the soul's living at different levels[38]. In the same treatise we found him dealing extensively with sense-perception[39] and with

[32] *Enn.* II 3, 9.6-10; translation by A.H. Armstrong, l.c.

[33] Ibid., 14-16. The term 'the inner man' does not occur here, but it is used e.g. in *Enn.* I 1, 10.15.

[34] *Enn.* I 1, 7.16-18; translation by A.H. Armstrong l.c.

[35] Ibid., 18-21. The expression τὸ ποικίλον θήριον stems from Plato, *Rep.* IX 588 c 7; τὸ λεοντῶδες ibid. 590 ba.

[36] *Enn.* I 1, 10.1.

[37] Ibid. 5-15.

[38] In the passage IV 3, 4.21-37, quoted above (p. 151, with n. 19).

[39] In the ch. IV 3, 26, referred to above, in n. 16.

memory[40]. In all this he is actually dealing with man as a whole. Continually he emphasizes the non-dependence of the higher soul on the body. So he did in the early treatise IV 7 (*On the Soul's immortality*) and III 1 (*On Fate*), in particular in his rejection of the theory that soul would be the entelechy of a body[41], and in the treatise *On Fate* by relying on the spiritual origin of the soul, by which she is a primary cause[42]. In IV 4, 43 man as a spiritual being is most emphatically placed beyond the causal nexus of physical nature, so that he is immune to magic influence and drugs[43]. The treatise *On eudaemonia* (I 4) which belongs to the last group of Plotinus' writings contains a remarkable chapter in which the author argues that, though it might *seem* so that even a man living at the level of noûs may lose his faculty of thinking either by illness or by drugs, in fact it is only the reflection of that which happens in noûs on the lower level of the soul (which is a kind of looking-glass in which noetic activity is reflected) that does not work any longer. In such a case the life of the spirit is no longer perceptible to us; but it does go on unhampered, and perhaps even purer than when it is reflected[44].

As for the 'substance' of soul, Plotinus declares that soul is both divisible and undivided, of which qualities the latter belongs to soul herself, while the former is due to the bodies in which she abides[45]. This twofold nature of soul corresponds with her intermediate position in the order of the universe: she is situated in the lower parts of the νοητόν, confined on sensible nature[46], to which she has to impart something of herself. The famous image of Soul as dwelling in a borderland, so familiar to the Cappadocians Basilius and Gregory of Nyssa and after these to Nemesius of Emesa[47], stems from Plotinus. He speaks repeatedly of the double function of Soul, which

[40] In the same chapter, 26.50-56 and the following ones. See my *Greek Philosophy* III, 1378 b-c. He goes on discussing memory and the rôle of the φανταστικόν in it in the final chapters of the treatise 3 (31-32) and goes on without interruption in the beginning of the Fourth treatise.

[41] IV 7, 8⁵.35-51. Plotinus argues that, as an ousia, soul cannot depend on her being in a body.

[42] III 1, 8.4-20. See my *Greek Phil.* III, No. 1418.

[43] IV 4, 43.1-7; *Greek Phil.* III, No. 1432 c (with notes).

[44] I 4, 10; *Greek Phil.* III, No. 1422 c.

[45] IV 2, 1.62-76; *Greek Phil.* III, 1371 b.

[46] Ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει, *Enn.* IV 8, 7.6-7. See for the whole passage in *Greek Phil.* III, 1372 a with my notes under the text.

[47] For this passage in its historical context see *Greek Phil.* III, No. 1181 b.

is not only thinking (by which she is akin to Noûs) but in particular the task of ordering and governing that which 'comes after her'[48].

Since, then, this is the particular task of the soul, one could not say that the descent into a body would be unnatural to her. As we remarked above, Plotinus did not hold that. On the contrary, though he was well aware of the risks implied in the descent, he did acknowledge that it is natural and pointed out that, in principle, individual souls can exercise their task of taking care of a body without being harmed in their spiritual nature, which is their true self[49]. It is interesting to see that Plotinus not only spoke of the soul's descending into a body, but repeatedly also about the body coming to its soul and longing for the soul that suits it[50]. The body 'comes to its soul' in order to take part of her life and thus become a living being. This view of bodies as desiring not just any soul, but of a particular body as desiring one particular soul that fits it is Aristotle's view of the relationship of matter and its form[51]. We found similar traces of Aristotelean influence in Plotinus' account of sense-perception and in his concept of the συναμφότερον. In the former he was not basically at variance with Plato, in the latter he was.

Summarizing we find that Plotinus' view of man is profoundly rooted in his metaphysics: he places man within the framework of his ontology. Thus, he gives a full metaphysic of the human personality, (1) in its liberty, since, as a spiritual being, man transcends the order of the physical universe; (2) in the uniqueness of its individuality, since the differences between individual men are too profound to be traced back to matter as their cause[52]; (3) in its two-sidedness

[48] *Enn.* IV 8, 3.21-31 (*Greek Phil.* 1375 a). See also *Enn.* IV 7, 13 (*Greek Phil.* 1375 b).

[49] See the passages quoted above in my n. 5; *Greek Phil.* III, Nos. 1375 a, 1376 c, 1377.

[50] Thus in *Enn.* VI 4, 15.1-17; ibid. 16.7-17.

[51] Aristotle, *Phys.* II 2, 194 b 8-9: Ἔτι τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.

[52] *Enn.* V 7, 1.19-23. I discussed the problem of personality in Plotinus in my paper 'Personality in Greek and Christian thought', *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 2, The Catholic University of America Press, (Washington, 1963), p. 20-60, section III, pp. 46-56. See in particular p. 51 ff. (on *Enn.* IV 4, 1-2) and 53 ff. on V 7, 1, in which an archetypal Form of each individual man is postulated, a postulate which is not abandoned in any of the later treatises, such as V 9, 12; VI 3, 9 or VI 5, 8.39 ff. In the last-mentioned passage it is said that it would make no sense to introduce a multitude of ideas of Fire. This does not interfere, however, with the principle that individual *men* should have their archetype 'yonder'.

It is a pity that H.-R. Schwyzer did not know the above-mentioned paper, or at least did not remember what I said there on *Enn.* IV 4, 2 when he wrote his paper on 'The Intellect in Plotinus and the archetypes of G.C. Jung' for the volume *Kephalaion*, offered to me in 1975. However attractive it might be to find Jung's theory of a 'Collective Unconscious' prefigured in Plotinus, it is somewhat amazing to find a scholar such as my highly esteemed friend Schwyzer declaring that for Plotinus 'each Idea within the Intellect was *identical* to each other Idea'. How is it possible that the author did not remember — what is certainly very well known to him — that for Plotinus Noûs was by no means a total unity without any differentiation, but ἓν πολλά, a unity differentiated by the principle of the ἕτερον.

'The differences between the single Ideas disappear just as the differences between the single Souls ought to be removed, for otherwise comprehension between men cannot be realized'. Does the author really think that for Plotinus intuitive knowledge implied that all differences between individual Forms (including those of individual men) should disappear? If that were so, there would not be anything like archetypal Being in the ontological sense. However, for Plotinus, in spite of his identification of Being and Thinking, Being was, ontologically speaking, prior, and the multiplicity of primary Being was for this philosopher a basic ontological truth.

since man is ontologically placed in the border-country between noetic and sensible being, though he still belongs to the former.

The question may be raised of whether Plotinus' view of man did not miss precisely that point which to us moderns is the most essential to man, so much so that it actually constitutes what in our view is the human person: I mean man's being related to his fellow-man, to-day by preference referred to as 'the other'. Is it true that this view of man as basically related to 'the other' is lacking in Plotinus? Modern personalists usually think so. Anyhow, their opinion offers us a serious cause for critical reflection.

I think their judgment was based on misunderstanding, resulting from an imperfect view of the whole of Plotinus' image of man. In that image the final destination of man, the summit of what man can attain to, was the vision of the ultimate Ground of Being. This vision surpassed the level of the philosopher's life in contact with the intelligible. It did presuppose that life but it was like a gift received beyond it. Now such an ideal was certainly not of an anthropocentric character. It was clearly theocentric. Only, what should be remembered is that for Plotinus the philosopher's life at the *Noûs*-level always *implied* social virtue, which is to be practised in the communication with other men. It not only *presupposed* that virtue, in such a sense that, on entering the superior level, it could be left behind. No, just as for Plato also in the philosopher's life social virtue should be always present. This is what Plotinus taught explicitly in his treatise *On Virtue* (*Enn.* I 2); that he practised it himself in daily life, is what we learn from Porphyry[53]. But nothing

[53] In the Π. ἀρετῶν 7.10-12 Plotinus says that man who has 'the greater virtues' must necessarily have the lesser ones 'potentially'. He does say that the ὁμοίωσις τῷ θεῷ which is the higher virtue sometimes will take the place of the lower one. But this

is more revealing than his devastating criticism of the Gnostics who speak about 'looking to God' without caring for virtue. This is a kind of pseudo-religion. For without purifying your soul by the control of passions, it makes no sense to speak about God; you could not see or understand anything of the world-beyond. 'Without true virtue talking about "God" is just a meaningless dictum'[54].

True, the cult of 'the other', such as it is propagated nowadays, a cult which actually substitutes man for God, was very far from Plotinus. For our age the danger is rather to lose the awareness of the actual transcendency of God. Plotinus, certainly, was not a Christian. Though the account of his daily life does prove that he cared for the helpless and unprotected ones[55] and also had an unusual feeling for the inner detress of a fellow-man[56], he certainly did not have any preference for the suffering, the poor and the humble. But to make him so self-centered that the interest or 'feeling' for 'the other' would have been totally alien to him, would be incorrect.

There is one other important point to be discussed. It is the problem of whether Plotinus' view of man was not over-spiritualist, since he posited that man in his essence was impeccable and could sin only by those things which secondarily were 'added' to him when his originally divine soul was united with a body[57]. Here we touch upon the subject in which most later Neoplatonists, following Iamblichus, took another stand than Plotinus and sometimes opposed him quite violently.

To judge the case correctly we must have a precise view, first of what Plotinus held concerning the soul, second of what later Neoplatonists altered in that which they said to be his doctrine. Since the quarrel is about the soul and what is said to be her

does certainly not mean that in Plotinus' opinion some kind of living-near-to-God would have been possible at the cost of social righteousness and loving-kindness towards others. How far such a mentality was removed from Plotinus, may be seen from Porphyry's V.P. 8-12. which shows us a man of a remarkable openness to others, even in small and seemingly unimportant things. But it appears still stronger in his almost fierce reaction against the Gnostics, who pretended that it is possible to come to God without any preparation of the heart or of the mind. II 9, 9.52-60; II 9, 15.26-40, to be cited below.

[54] II 9, 15.40.

[55] Porphyry, V.P. 9.

[56] Porphyry's own case, according to V.P. 11.11-15.

[57] The προσθῆκαι: see *Enn.* IV 7, 13.2-13; I 1, 12.21. Cf. also II 3, 9.20-21: τὰ προσγεγενημένα. The whole passage in *Greek Phil.* III, 1413 b.

essence and what not, we have briefly to examine Plotinus' doctrine on this topic, inquiring in particular into the question of whether or not he made a clear distinction between the Soul and Noûs.

Soul then, which originates from Noûs, as another circle of Light, turning round Noûs which itself turns round the One, is in its origin quite clearly distinguished from Noûs[58] which is referred to as 'God its Father'[59]: as an offspring (γέννημα) it *must* be inferior to Noûs[60]. That which is produced is an 'image', and the image is always of a secondary order and, hence, inferior to its origin. As an immediate offspring, however, Soul is always very closely connected with Noûs: she depends on Him directly, is filled with His divine Light and, as a thinking Being, takes part of Him while, on the other hand, she also touches what comes after her, viz. her own production; for belonging still to the order of divine Being, she too is necessarily productive. And she produces something that is necessarily of a lower order than she is herself[61].

It is here Plotinus draws the border-line between divine Being and sensible things: 'Up till here we were dealing with the Divine'[62]. That the soul is thus declared to be a divine Being could hardly have shocked such men as Porphyry or Iamblichus; on the contrary, they would easily agree. But it might, and may still, shock Christians, in so far as they were, or are, not familiar with the Neoplatonist way of thinking. The philosopher would seem to them to have equalled the human-soul, and man with it, to God. How far Plotinus was, in fact, from equalling man's soul to the One, will be clear to any reader of such a treatise as the *On the three basical hypostases*, a treatise which is certainly representative of Plotinus' metaphysics. However, by explaining the origin of the soul as the third hypostasis all problems are not solved. It may be clear that the third hypostasis is inferior to the second, just as the second is to the first; but one might ask *by which qualities* soul is different from Noûs, and here some problems might arise. When answering that it is proper to soul to possess discursive thinking, we shall be certainly right; only,

[58] V 1, 6.44-47; ibid. 7.36-41.

[59] V 1, 1.1; ibid. 2, 37-38: 3, 1-7. It is clear that by τὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα not the One, but Noûs is meant, of which the Soul is said to be an εἰκών.

[60] V 1, 6.38-39 (καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ); ibid. 7, 37-41 (κρεῖττον δὲ οὐχ οἷόν τε εἶναι οὐδ᾿ ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ᾿ ἔλαττον ὂν εἴδωλον εἶναι αὐτοῦ.

[61] V 1, 7. 41-47.

[62] V 1, 7. 48: Καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα.

to render Plotinus' view correctly, we have to add that this is not the only way of thinking of the soul; beside discursive thinking, hers is also the noetic thinking-form, which is intuitive. This is the thinking-form proper to her as long as she is looking up to what is ontologically 'before' her: Noûs which is primary Being. What is peculiar to Soul is precisely her double character; she may look to that which is 'before' her and thus keep the noetic thinking-form, —yes, she *must* do so, but she has also the duty of looking to what comes *after* her: hers is the task of ordering and ruling this, and so she could not simply stay in noetic thinking[63]. We found that this double character of the Soul is due to her μέση τάξις: on the edge of noetic Being, and neighbouring upon the sensible world[64], and concluded with the philosopher that, since taking care of a body is natural to a soul, she actually has to turn that way and does not sin by doing so[65], —unless she should attach herself to the body and to material things and lose her contact with what is beyond[66].

The phenomena mentioned in the last-cited passage - casting wings and being enchained in a body, buried as in a tomb or enclosed in a cavern—are all the well-known symbolic expressions used by Plato, also the possibility of a return from the cavern up to the light of the seen. 'For something of the transcendent stays always in her, in spite of her fallen state'. One could hardly say that Plotinus' account here does not follow Plato's: the prisoners in the cavern *could* be freed from their bonds, drawn upwards and by exercise get slowly used to the light on earth. How? By turning off from sensibles to the activity of pure noèsis, taking as their starting-point the memory of transcendent Being which sometimes may be awakened in them by a word of another man or by the sight of some particular object[67]. Plato said: 'Education is not something like putting light into blind eyes; the soul already has the power of sight: it does possess the power of learning the truth and the organ to see it with'. — Is that not the 'something of the transcendent' — ὑπερέχον

[63] IV 8, 3.21-31.
[64] IV 8, 7, 1-14.
[65] Supra, n. 49; also IV 8, 5.24-30.
[66] IV 8, 4.11-28.
[67] Plato on the rôle of education: *Rep.* VII 518 b-d. 'By the sight of some particular object': *Phaedo* 73 d-c.

τι which according to Plotinus always remains with the soul, even in the case she has attached herself to things down here?

In Plotinus' accounts of the soul we came repeatedly accross the term or notion of προσθῆκαι, also referred to as τὸ προστεθέν or τὰ προσγεγενημένα[68]. Προσθήκη is everything added to the soul in the state of original purity in which she comes from Noûs. The first thing added to her is a certain appetency (ὄρεξις) which makes her desire to go out and arrange things 'after her' according to what she has seen in Noûs[69]. Such an appetency is of course a symptom of a certain unrest which, as the philosopher described in his treatise *On eternity and time*[70], is proper to Soul in contra-distinction to Noûs. For Noûs is the realm of eternity, which is 'total life which in its fullness is ever present'. Soul, however, was just not able to bear that all intelligible Being was present to her directly and as a whole. Some non-quiet power in her asked for a succession of acts. Thus, her life is a motion by which she passes from one state into the other, and *this is time*, while the ever constant life of intelligible Being is eternity[71]. Time, then, is essentially connected with Soul, just as eternity belongs to the realm of intelligible Being[72].

What else could we infer from this than that it belongs to the *essence* of the Soul to have within herself that unquiet element which makes her turn to what comes 'after' her and makes her think in the way of discursive thinking, διάνοια, which implies time? Thus, we can conclude that Soul as such has προσθῆκαι, which appear to belong to her ontological position which is naturally an intermediate one.

This statement explains why later Neoplatonists, in particular Iamblichus, could find fault with Plotinus for having said that the Soul is *essentially* noetic and reproach him with not having duly distinguished Soul from Noûs. It *explains* the ground of their criticism. This is not saying that what they substituted as a different doctrine differed in fact from what Plotinus taught. Our above-made statement made this much clear, that *a more precise form of expression*

[68] A few passages were mentioned above, in my n. 57.
[69] *Enn.* IV 7, 13.2-13. Cf. also IV 8, 4.1 ss.
[70] III 7, 11.20-23: ψυχῆς ἥν τις δύναμις οὐχ ἥσυχος.
[71] The definition of eternity is found in *Enn.* III 7, 3.8-38; 5.22-30; the definition of time in III 7, 11.43-45, concluding the argument of the preceding passage, 35-43.
[72] III 7, 11.59-60.

concerning the essence of the soul was possible and even desirable. Nonetheless, within the framework of Neoplatonism one could not say that Plotinus' teaching on the soul was wrong; nor did he deviate from Plato, as later Neoplatonists liked to say. The following three points should be remembered.

(1) Plotinus often refers to the intelligible archetype of man and the human soul. This archetype was, as primary Being naturally is, eternal and perfect.

(2) The soul as 'offspring' of Noûs keeps 'something of the transcendent' within herself, in so far as an offspring always keeps a resemblance with its father. That the abiding presence of this resemblance may increase the possibility of a return, was another obvious fact.

(3) The return implied a kátharsis, which means a stripping off the prosthèkai. Thus, Soul will be 'noïfied' in returning yonder[73], which means that she will *assimilate* herself to Noûs — the ὁμοίωσις τῷ θεῷ, well-known from *Theaet.* 176 b.

None of these three points implies an identification of Soul with Noûs. The first concerns the Soul's origin. the second her essential resemblance to her Father and the possibility of a return, the third marks the fact that the return means an assimilation. None of these points had the character of an innovation after Plato, nor was any of them alien to the thought of such men as Iamblichus or Proclus. Saying that the Soul always kept a resemblance to her Father was not an *identification*[74] nor would the return make the Soul flatly identical with Noûs. For the regained noetic character of Soul would always be an acquired state, while Noûs itself is primary[75].

On the other hand, the possibility of a return did by no means exclude the fact that the Soul might go astray, attach herself to sensible things and lose the view of that which is 'beyond'. Plotinus knew that this is what frequently happens. He also saw this was a sinful state, due to the soul's own choice[76]. On the other hand, he did notice that there was something attractive in sensible things, so much so that they could have a really seductive power[77].

[73] *Enn.* VI 8, 5.34 ff.: virtue defined as ἕξις οἷον νοωθῆναι τὴν ψυχὴν ποιοῦσα.
[74] E.g. V 1, 7.38-46; cf. I 6, 6.13-18.
[75] This is brought out in the last-mentioned passage.
[76] See e.g. V 1, 1.5-8.
[77] I 1, 12.24-27: αἴτιον τὸ ἐλλαμπόμενον. But cf. III 1, 8.4-20: the soul an independent cause.

Plotinus was perfectly alive to these problems. Which were the corrections later Neoplatonists thought they had to apply to his doctrine? They were essentially three.

(1) The essence of the soul is not purely noetic but mixed, since her place is intermediate.

(2) The soul descends in her totality, no part of her staying 'above'.

(3) She is not impeccable; on the contrary, hers is the responsibility for her behaviour[78].

By these three points Iamblichus and his followers claimed to go back to Plato, whom Plotinus had more or less betrayed by an over-spiritualism. This claim appears to be neither entirely justified nor without any ground. In fact the three above-mentioned theses rather appear to express more precisely the substance of Plotinus' doctrine than to overthrow or refute it. The first thesis certainly was a correction from a formal point of view. The second one started from a certain misunderstanding of such a text as *Enn.* IV, 8, 4.30-31. For since in Plotinus' view the Soul as a spiritual being had no parts, the 'something of the transcendent' that always stays with her. also when she has gone astray. cannot be understood as 'a part', to be separated off from the rest of the Soul, but it must mean something of the faculty of noetic thinking, which remains with her at least potentially. And such a view was certainly in accordance with Plato. Likewise, when our soul is said not to have come down in her totality since 'something of her is always in the Intelligible'[79], the 'something' cannot be conceived of as 'a part', separable from the whole, but it must indicate the fact that something of the faculty of noetic thinking stays always with the soul, also when she is dwelling in a body.

The third thesis was a logical consequence of the first. For as soon as soul is defined as essentially noetic, she will be impeccable; on the other hand, as soon as she is taken as having προσθῆκαι, she can sin. This is, in fact, the Soul's paradox: both theses were right. Soul, when she keeps looking upwards, in the direction of where

[78] On the 'substance' of the Soul see in particular Iamblichus, *De anima* ap. Stob., *Ecl.* I 365.5-366.12 W. For the second thesis see Proclus *in Parm.*, p. 948.18; for the third Iambl. ap. Proclum *in Tim.* 341 E, t. III p. 334.4 ss. Diehl; Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* III, 'Les doctrines de l'âme', 184 f., 252 f.; Fortin, *Christianisme et Culture philosophique au cinquième siècle*, (Paris, 1959), p. 98 f.
[79] IV 8, 8.2-3. Cp. also I 1, 7.1-3: The soul is present in the composite, but does not give herself to it such as she is.

she has come from, cannot sin; but she has to go down and give her care to a body. It is up to her then to see whether she will keep at a due distance, or just plunge totally into that world of phenomena created by her own illumination. She may or she may not turn that way. Hers is the choice; she is responsible.

Plotinus was aware of the paradox[80]. He also saw clearly that 'yielding to the inferior' is not so much a matter of a deliberate choice. That is a somewhat too intellectual account of what actually happens to man in a body: here 'phantasy' comes in and does its work before the reasoning faculty has passed judgment on it; we are just carried along by what is lower in us[81]. In such a case Plotinus even speaks of 'suffering a defeat by the *violence* of desires'[82]. But in such a case a man can hardly be said to act freely[83]; however, such a state of involuntary action will not occur when the pure Soul has the leading part[84].

The last-cited chapter of Plotinus offered rather an eloquent commentary on Socrates' famous thesis that 'nobody sins willingly'.

Let us now conclude this brief discussion of an old controversy by asking two questions.

1. Was Plotinus, as compared with Plato, or was he not rightly charged with the blame of over-spiritualism?

2. If it is true that men like Porphyry and Iamblichus were at the bottom as much spiritualists as Plotinus was, how did they come to criticize him so sharply with regard to his doctrine on the Soul?

I think the first question has to be answered in the affirmative, though on different grounds from those that were alleged by Fortin. I do not think that Plotinus was at variance with Plato by exalting the soul in a way never seen before. This idea rather goes back to a certain misunderstanding of certain texts of Plotinus in which the soul was declared to belong to 'the Divine' or even to be a god[85].

[80] It is rather clearly brought out in such a passage as *Enn.* III 1, 8.4-20. Cp. also I 1, 9.1-16.
[81] Τοῖς χείροσι πεισθέντες, I 1, 9.10.
[82] III 1, 9.14-15: ἐκ βίας ἐπιθυμιῶν.
[83] Ibid. 4-7.
[84] Ibid. 9-14.
[85] Fortin, p. 94f., 98f. It would be better in this context not to make use of such a text as *Enn.* VI 9, 9.56-61, in which the author says a word about the visio dei, granted sometimes to him by some particular grace. When he says that, in this particular enlightenment, we see *Him* and in that overflowing Light also ourselves as, so to speak glorified and radiant — 'in so far as such a vision is permitted', it would be somewhat indiscrete to dogmatize on such a passage. We can imagine, after all, that after some particular enlightenment a Christian, too, might express himself in similar terms, if he would do so at all.

The analogical use of the terms θεῖον and θεός often puzzles Christians. Anyhow, the usage was by no means peculiar to Plotinus or Neo-platonism; it is found in Plato and Aristotle just as well. Plato, too, referred to perfect souls as 'gods', and it is only a modern misunderstanding to take this as a sign that 'in a later period' he had abandoned the theory of intelligible Forms and substituted souls as gods[86].

A thing Plotinus did do, while Plato did not, was: identifying the human personality ('we') simply with the thinking Soul. In this he followed a later tradition which, for the rest, took its origin though not in Plato himself, yet in his immediate surroundings, with the author of the *First Alcibiades*[87] and with Aristotle, not only in the *Protrepticus* and *On philosophy*, but in the *EN* and the *De anima* as well[88]. The *noûs* is what is divine in us, our best part, and thus our real self. So we find in the *Somnium Scipionis* the ghost of Scipio Africanus from an exalted place in heaven speaking to the younger Scipio: 'Nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed *mens cuiusque is est quisque*'[89], a famous passage in literature according to the judgment of later and late Antiquity, and by Macrobius' commentary in the Middle Ages as well. One might say that the

[86] The latter interpretation was given e.g. by Fr. Solmsen, *Plato's theology* (Ithaca, 1942). A much better understanding of Plato's doctrine of the Soul as God in the books X and XII of the *Laws* is found in A. Dies' Introduction to the Budé-edition of the *Laws* (Paris, 1951), p. LXX-LXXXIII: in particular the pages XCff., 'Le palier moyen'.
[87] *Alcib. Mai.* 130 c, 'Man is not the συναμφότερον, but nothing else than soul' is a much-cited text, which in later Antiquity was generally attributed to Plato. Yet, I think we have to be quite categorical about the unauthenticity of the dialogue. The argument made by E. de Strycker, 'L'authenticité du Premier Alcibiade', *Études class.* (1942), p. 135-151, holds good. I should like to invite the reader who wishes to see for himself just to open the pages of the dialogue and read the beginning. He will find in the opening passage a Socrates saying to Alcibiades: 'Perhaps you are amazed that, while I did not speak to you during so many preceding years, now I have approached you. The reason of my long silence was nothing human, but a divine voice forbidding me to talk to you'. — If the reader is a bit sensitive to what may and what may not have been written by Plato, I think on reading these lines for him the light will at once turn red. His doubts will be confirmed when he goes on reading. But when at a certain moment the Socrates of this dialogue rebukes the young Alcibiades for being so stupid, then, I guess, for the critical reader the door will be closed. It is not possible that Plato's Socrates spoke in this way.
[88] Arist., *Protrept.* 10 c Ross, Fragm. sel. Cf. *Metaph.* Λ 3, 1070 24-26; *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 26-31, and in particular 1178 a 2-4. For *Peri phil.* cp. Cic. *Acad. post.* I 7, 26.
[89] Cicero, *De republ.* VI 26. See my *Greek Phil.* III, 959 b (with comments).

post-Platonic formula for the human person gave rise to an increased measure of spiritualism. This approach was certainly wide-spread in Plotinus' day. One could really not say that he innovated on this point.

As for Plato, he was, in fact, not an over-spiritualist. He did not identify man with the thinking soul or noûs; he did hold that the thinking soul was by nature superior to the body and thus had to lead and govern it. But he thought the body an extremely important thing, since it had to serve the soul. Therefore, Plato's whole system of education was built on the principle of equal training of both body and soul, and this was for him the absolute condition to a harmonious life. A man falling short in physical training would not be admitted by him as a candidate for the study of philosophy[90]. He even said that, if a man had a great and strong soul in a small and petty body, such a man could never be beautiful, because he would show a disproportion between his two basic components[91]. In the prooemium to his *Laws*, meant for a basic education of the people, he expressed his high esteem for the body by declaring that, of the most valuable possessions confided to the care of each of us, while the soul was first, the body was second, thus acknowledging the body to be a most precious thing[92].

A sentence of the *Phaedo*, often cited in this form that the philosopher was declared there to hate the body[93], has been somewhat misused in this respect. Hackforth rendered the text better by speaking of 'their continual quarrel with the body'. However, one must remember that the philosophers in the *Phaedo* always wish to have 'the soul by itself', and this means, in fact, that they felt the body to be a hindrance to reaching knowledge of purely intelligible Being. Plato's Socrates is radical enough to declare that, as a mater of fact, philosophers wish to get rid of the body, and thus could not be sad when this would actually happen (by death). This is certainly not a doctrine for everyone, and Plato was the first to know that. What he meant by 'knowledge of the Truth' was certainly a spiritualist ideal, accessible only to the small number of those who were able to see it.

Here, then, Plato does not really differ from Plotinus. He did,

[90] *Rep.* VII 535 d.
[91] *Timaeus* 87 d.
[92] *Leg.* V 728 d.
[93] *Phaedo* 67 e 5: Εἰ γὰρ διαβέβληνται μὲν πανταχῇ τῷ σώματι, —.

generally speaking, in his attitude towards the body, such as we found it, repeatedly: positive, vigorous and highly active. Plotinus' appreciation of the body was certainly much more reserved. In front of the Gnostics he had a word of praise for the beauty of the body and recognized the traces of the divine in it[94]. The body is the house in which we live. Instead of blaming the structure and the builder, we should rather praise Him for having made the house with the greatest art and wait quietly for the time to come, in which we will not need a house any longer[95].

This is a positive appreciation. Yet, even in these chapters Plotinus' attitude is rather that of 'meekly accepting the nature of all things'[96], rather the tone of 'tolerating what is unavoidable'[97], which is rather the tone of resignation, much more than that joyful ascent we find in Plato's *Symposium*, that spirit of vigorous training we know from the *Republic*, and lastly that praise of the body as a most precious instrument as expressed in the *Laws*. The fact mentioned by Porphyry[98] that Plotinus avoided the luxurious places in which the human body was cultivated in public, was not an indication of uncleanliness. But after all, 'Plotinus seemed to be ashamed of being in a body'. That is the opening phrase of Porphyry's V.P. Socrates and Plato certainly were far from such an attitude of mind. In this Plotinus shows the features of a very different age. Ascetism as practised by fourth century Christian monks was not an isolated matter in the world of late Antiquity. There was a common spiritual background, very different from the spiritual climate of classical Greece[99].

2. To the second question — how men like Porphyry and Iamblichus, spiritualist thinkers themselves, came to criticize Plotinus so harshly in his doctrine of the Soul — I would suggest the following reply.

[94] *Enn.* II 9, 17.14-26. Καὶ γὰρ διὰ τὰ πρῶτα ταῦτα. 'For the beauty of things here' — καλὰ σώματα, καλὰ ἐπιτηδεύματα, καλὰ μαθήματα, in the sequence of Plato's *Symp.* 211 c — 'exist because of the beauty of primary Being'. Ibid. 32-38: one must go on from the beautiful things here to the perfect Beauty yonder, without blaming the things here.
[95] II 9, 18.4-17.
[96] Πράως συγχωρητέον τῇ πάντων φύσει. Literally so in II 9, 13.5-6.
[97] Φέρειν τὰ ἀναγκαῖα — II 9, 18.13.
[98] V.P. 2,5.
[99] E.R. Dodds, *Pagan and Christian in a world of anxiety* (Cambridge, 1965), p. 35, concludes his chapter on 'Man and the material world' by stating that 'contempt of the human condition and hatred of the body was a disease endemic in the entire culture of the period', a statement to which he added however, that 'its more extreme manifestations' were mainly Christian or Gnostic.

Both Porphyry and Iamblichus found themselves in perpetual discussion with Christianity. This discussion had certainly not so much the character of a friendly dialogue, but rather on Porphyry's side that of a pretty sore polemic, while Iamblichus, who lived in an age in which Christianity was already solidly established, took the part of an apologist constructing a counter-system. Both of them will have endeavoured to give to Neoplatonism a form that could not be so easily attacked by the other party. Thus they would be inclined to avoid such a thesis as that which emphasized the divinity of the soul, declaring her to be impeccable, and rather speak against that.

This necessarily succinct discussion of a so complicated theme is certainly not all that could be said on the subject I had to deal with. I hope, however, that these few pages may shed some light on the difficult problems concerning the soul, in particular in the later Neoplatonist discussions, a field of problems that entered thoroughly within the scope of the research of that eminent scholar whom we wish to honour by offering him this contribution.

The Marrow of Hermes

ERIC G. TURNER

It is with great pleasure that I dedicate to Gerard Verbeke, whose warm humanitas I have come to value very highly, a publication of a magical spell from Roman Oxyrhynchus. It is edited here by kind permission of the Egypt Exploration Society, to whom it belongs, and will be republished with serial number in a volume of *The Oxyrhynchus Papyri*. The magical papyri[1] have taught us so much about the subconscious and irrational thought-patterns and aspirations of men of the ancient world that a new text may fittingly find a place in a collection of *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*. This example, while fitting into a scheme for which there are parallels, brings (as is always the case) novelties and puzzles of its own.

The handwriting is rude; letters are hesitantly and slowly made, positioned irregularly in relation to each other, and may be formed in different ways. Note especially the occasional almost square ε,

[1] Basic is Karl Preisendanz's great corpus *Papyri Magicae Graecae* (PGM) (I 1928 II 1931 III 1941, Leipzig). The whole of Part III was destroyed by a bomb in Leipzig just before publication. Fortunately some copies of the galley proofs survived, and I have had the use of a copy lent by Preisendanz to A.A. Barb, and by him to the Warburg Institute London. It is specially valuable because it contains a complete word index of the magical papyri. The whole corpus is to be re-issued. and Part III revised and supplemented by A. Henrichs. Interesting new magical texts have since been published: P. Princeton III 159, re-edited by B.M. Metzger in *Studies in the History and Text of the New Testament in honor of Kenneth Willis Clark* (*Studies and Documents*) (Salt Lake City, 1967), p. 89-94; A.A. Barb, 'Three Elusive Amulets', *Journ. Warburg and Courtauld Inst.* (1964), p. 1ff.; 'Magica Varia', *Syria*, 49 (1972) p. 343ff.; A. Henrichs, 'Zum Text einiger Zauberpapyri', ZPE 6 (1970), p. 193ff.; 'Nochmals PGM XV', ZPE 7 (1971), 150ff. L. Koenen, 'Formular eines Liebeszaubers', ZPE 8 (1971), p. 198ff. Dierck Wortmann, 'Neue magische Texte', *Bonner Jahrbücher*, 168 (1968), p. 56-111; id. 'Der weisse Wolf', *Philologus*, 107 (1963), p. 157ff.; 'Das Blut des Seth' ZPE 2 (1967), p. 227ff. P.J. Sijpesteijn, 'Ein Herbeiführungszauber', ZPE 4 (1969), p. 187ff.; 'Ein christliches Amulett aus. d. Amsterdamer Papyrussammlung', ZPE 5 (1970), p. 57ff. Wm. Brashear, 'Vier Berliner Zaubertexte', ZPE 17 (1975), p. 25ff.

otherwise usually written as a narrow tall letter (as are θ, ο but not σ); η, μ, υ are also tall, and η and μ are easy to confuse. Hands of this type are difficult to date. I should be inclined to place this example about A.D. 300, but it could be a whole century earlier. The papyrus is of coarse manufacture. Nothing is written on the back. The text seems to be complete, for there is empty space above the first written line: but this upper margin is narrow compared with the 3 cm. lower margin. If in fact the text were preceded by earlier writing, some of the problems raised by its content could be solved. It is worth noting that at least one similar text (PGM II xxxii a) was twisted up into a roll, and a mud figure was bound into it.

There are many slips in writing the Greek — some phonetic (ε for αι, η for ει, ο for ω), syntactic (? ll. 6-7 notes), some due to mere error (e.g. καιδιαν 5). Rather than correct them singly I offer two transcriptions. I am greatly indebted for the proper interpretation of the ending to Dr. W. E. H. Cockle, who after cleaning and straightening read the last word of l. 7 as the name Καλημέρα in the genitive case. See plate.

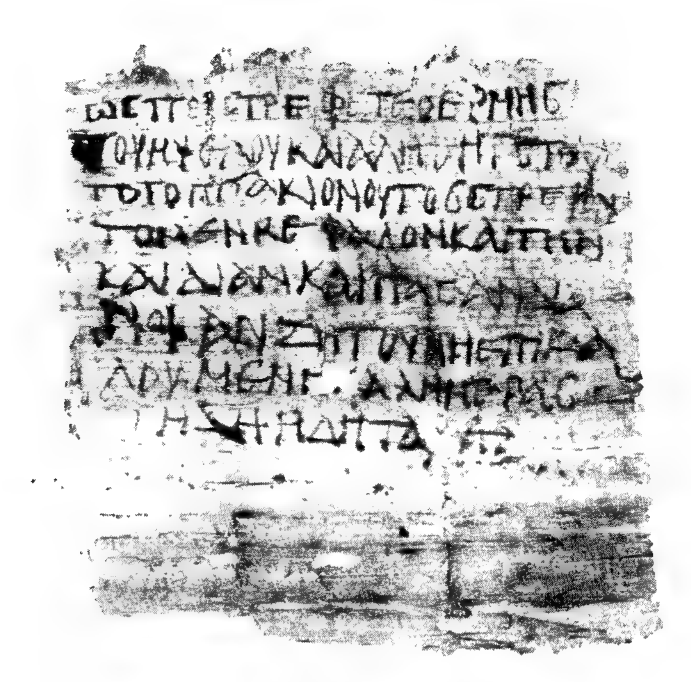
Inv. 50.4B 23/J (1-3) b   8.0 × 8.0 cm.   ? ± A.D. 300

	ωσπερστρεφετεοΕρμησ	ὥσπερ στρέφεται ὁ Ἑρμῆσ
	τουμυελουκαιαληθητετου	τοῦ μυελοῦ καὶ ἀληθεῖται τοῦ-
	τοτοπιτακιονουτοσστρεψον	το τὸ πιττάκιον οὕτωσ στρέψον
	τονενκεφαλονκαιτην	τὸν ἐγκέφαλον καὶ τὴν
5	καιδιανκαιπασανδια	καρδίαν καὶ πᾶσαν δια-
	νοιανζητουνηεπικ̣α	νοίαν ζητεῖν <τ>ῆ<σ> ἐπικα-
	λουμενηκ̣αλημερασ	λουμένη<σ> Καλημέρασ.
	ηδηηδηταχυταχυ	ἤδη ἤδη ταχὺ ταχύ

2 Large blot over first letter, possibly an attempt to change π to τ.
7 Καλημερασ dispexit W. E. H. Cockle.

'As Hermes turns in his marrow and vouches for the truth(?) of this chit, so turn the brain and heart and search out all the mind of her who is called Kalemera.
Instantly instantly quick quick'.

1 ὥσπερ ... οὗτοσ (l. οὕτωσ): this antithetic formula is of a type already known among the magical papyri. Cf. PGM II xxxii a, III lxviii ὡσ ὁ Τυφῶν ἀντίδικόσ ἐστιν τοῦ ἡλίου, οὕτωσ .... Both are love-charms, and according to O. Guéraud written by the same



Pap. Oxyrh., Inv. 50.4B 23 J (1-3) b (orig. size).

hand. Appeal is made to a known fact about superhuman forces in support of the desired end. Typhon, however, is a power of evil; Hermes (cf. below) would appear to be a beneficent power. The formula by which a physical act is performed to work by sympathetic magic as a kind of token of the effect desired is quite different from this—such a formula as in Theocr. ii 27ff.

ὥσ τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω,
ὣσ τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτοσ ὁ Μύνδιοσ αὐτίκα Δέλφισ.
χὠσ δινεῖθ' ὅδε ῥόμβοσ ὁ χάλκεοσ ἐξ 'Αφροδίτασ,
ὣσ τῆνοσ δινοῖτο ποθ' ἁμετέραισι θύραισιν.

Hermes: presumably not the Greek Hermes, but either Thoth (which is supported by the reference to authentication of a written chit, 2-3) or Hermes Trismegistos.

στρέφεται: the normal sense is 'turn', viz. 'turn round' (see Bauer, Dictionary N.T. s.v.). The antithetic στρέψον l. 3 supports this simple meaning. Just possibly the uncompounded verb is used instead of a compound such as διαστρέφεται 'racked' 'tortured' (as at A. *Ach.* 15, Eupolis, *Demes* Austin No. 92, Fr. 1, 1 and [ii]) or even ἀποστρέφεται 'is parted from'. But where is the evidence for Hermes being so treated? δινεῖθ' and δινοῖτο in Theocr. ii 29-30 (quoted above) might suggest a meaning 'is whirled around'. Again evidence is lacking for substantiation.

2 τοῦ μυελοῦ: syntactically I take the genitive to be of the type specifying the area within which the action is confined, a sort of locative. μυελόσ, 'marrow', is, in general, the inmost matter of a living being. Eur. *Hippol.* 253

χρῆν γὰρ μετρίασ εἰσ ἀλλήλουσ
φιλίασ θνητοὺσ ἀνακίρνασθαι
καὶ μὴ πρὸσ ἄκρον μυελὸν ψυχῆσ.

It is therefore particularly the seat of the passion of love which eats it away (Theocr. xxx 20 τῷ δ' ὁ πόθοσ καὶ τὸν ἔσω μυελὸν ἐσθίει ὀμμιμνασκομένῳ) or burns it up (Theocr. iii 17 and Gow's note), or indeed does both together (Verg. Aen. iv 66 *est mollis flamma medullas*). In the great Paris magical papyrus PGM I iv 1530 (an ἀγωγή) the marrow (plural) is enumerated among the parts of the body of the loved one which are to be burned up by the demon, Ζμύρνα, when it effects entry through her *psyche*: καῦσον τὰ σπλάγχνα, τὸ στῆθοσ, τὸ ἧπαρ, τὸ πνεῦμα, τὰ ὀστᾶ, τοὺσ μυελοὺσ ἕωσ ἔλθῃ πρὸσ ἐμέ. Marrow may be conceived as the contents of bone, or as the spinal fluid connecting head, generative organs and knees (so R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge, 1951),

esp. pp. 108, 115, 118, 148). The Homeric scholia on *Il.* xix 24 explain αἰὼν in ἐκ δ' αἰὼν πέφαται as the 'marrow of the back', νωτιαῖοσ μυελόσ. The brain is the 'marrow of the head', for ἐγκέφαλοσ is originally adjectival, sc. ὁ ἐγκέφαλοσ μυελόσ (cf. LSJ ad loc.). The collocation in our spell of μυελόσ in l. 1 and ἐγκέφαλοσ l. 4 might suggest a similar conception of μυελόσ.

How this applies to Hermes, and Hermes may be said to 'turn in his marrow' I do not know. The simple definite article τοῦ suggests it is Hermes' own marrow; the next verb (if my ἀληθεῖται is accepted) has suggested to Professor Arnaldo Momigliano that στρεφ. τοῦ μυελοῦ represents a preliminary trial of the truth by Hermes ('twists in the marrow of the presenter'). Greek usage is against this interpretation; and I can cite no Egyptian evidence for such an ordeal.

ἀληθεῖται: ἀληθεῖν is attested only as a by-form of Attic ἀλέω 'to grind'. So in a private letter P. Oxy. 908, 26 ἐπὶ τῷ ἀληθεῖν τὰ κτήνη ἡμερησίωσ. I have no idea how this meaning could fit the 'grinding of a written chit', and have therefore assumed a meaning derived from ἀληθήσ 'true' and an unattested *ἀληθέω (in any case *ἀληθίζω would be expected) 'make true', 'attest', 'authenticate'. The role of Thoth at the ritual weighing of the heart against truth seems to support this idea. In a vignette reproduced by E.A. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, 2nd ed. (London, 1928), p. 365 one panel shows the weighing scene ("a balance with the heart symbolizing the conscience of the deceased in one scale and the feather, emblematic of Right and Truth in the other") and another shows "Thoth, ibis-headed, seated on a large pylon-shaped pedestal painting a large feather of Maāt".

3 πιττάκιον: this piece of papyrus itself, I suppose, rather than an additional chit attached to it. Cf. PGM III lxxii 9 καὶ τὸ πιττάκιον ὁμοῦ δεῖξον καὶ τὰ γεγραμμένα ἐν αὐτῷ τῇ θεᾷ; PGM II, xv 9 (cf. also A. Henrichs, ZPE 6 (1970) p. 195) ἵνα μοι τελέσητε πάντα τὰ ἐν τῷ πιττακίῳ ἐγγεγραμένα.

στρέψον: cf. στρέψον τὴν καρδίαν τῆσ δεῖνα ... πρὸσ τὸν δεῖνα, PGM II xi c 3, a love-charm.

6-7 Now that Dr. Cockle has read the last word of l. 7 as Καλημέρασ, i.e. a feminine name in the genitive case, it is clear that in spite of defective syntax (especially nominative in article and participle) and the ambiguity of ἐπικαλουμε in a magical spell (where the meaning 'invoke' 'conjure' might have been expected), that the last two lines contain the name of the woman whose love is desired, namely 'the woman who is nicknamed Καλημέρα'. ἐπικαλούμενοσ is often so used in documentary papyri, even of an official kind,

usually of an additional or a pet-name (see Preisigke, *WB*). In ζητοῦν an -έω contract verb has slipped into the -όω contraction (examples already in E. Mayser, *Grammatik d. Ptol. Papyri* I ii² (1938) p. 117). The name Καλημέρα ('Good day'), which is obviously a name of good omen[2], is found in a contract emancipating a slave of c. A.D. 300, SB 8007, 4 δούλην Α[ἶλα]νοῦν ὀνόματι Καλημέραν; and in a funeral inscription from the city of Rome, dedicated to Φλ(αυίᾳ) Καλημέρᾳ τῇ σεμνῇ, CIG 6647, 3 (both these references I owe to Dr. Cockle). According to the *Thesaurus linguae Latinae*[3], the latinized forms *Cali(e)merus*, *Cali(e)mera*, *sim.*, are fairly common in the Western part of the Roman Empire, as '*nom. maxime servorum servarumque*'.

8 ἤδη ἤδη ταχὺ ταχύ: the well-known phrase of execution, cf. PGM III index.

The discussion of detail makes plain that we have before us a love-charm: brain, heart and mind of a certain person are to be turned in the direction of the spell-caster. But the charm is peculiar in that it certainly does not give the name of the spell-caster, and it does not give according to normal practice the mother's name of the person whose brain, heart and mind are to be turned. Spells usually enter into great particularity on this point, so that there shall be no mistake ... ἡ δεῖνα ἣν ἔτεκεν ἡ δεῖνα, 'N.N. whose mother is N.N.'. Furthermore, the demon(s) invoked to carry out the spell are not themselves mentioned. These difficulties suggest that the text may not be an actual spell, but a formula for one (like so many of the examples given in the great Paris papyrus, PGM I v). It is not however to be ruled out, as already suggested, that the text is not in itself complete. A preceding paragraph or a wax or clay figure bound up in the papyrus could have settled this question.

This leaves unanswered the question: what is the marrow of Hermes? I look to our jubilar for enlightenment on this point.

[2] Cf. J. and L. Robert, *Hellenica*, Vol. 9 (Paris, 1950), p. 64-65 (esp. p. 65, n. 4).
[3] *Onomasticon*, Vol. 2 (Lipsiae, 1907-1913), col. 77, l. 30-42 [publ. 1909].

[The points made in footnotes 2 and 3 I owe to Dr. W. Clarysse and Professor A. Welkenhuysen.]

*Augustine's Image of Man**

GUIDO MAERTENS

The literature on St. Augustine has become so abundant that it is hardly desirable to construct yet another theory about his image of man. Over the last fifty years Augustinian studies have indeed focused on what, in a modern perspective, might be called the relation between theology and anthropology. The remarkable analyses of Augustine's intellectual development from Alfaric, Boyer, Guitton to Le Blond, Marrou and Holte[1] evidence a growing tendency towards a more and more explicit confrontation of Hellenistic and Christian thought.

Instead of the theologian of grace and liberty, the philosopher between two cultures has become the main point of interest. Although the controversy on grace and liberty is of course closely related to his image of man, recent publications reveal a different and more fascinating Augustine. By attaching so much importance to the most polemic and often most abstruse works, one had tended to neglect the living man. It was doubtlessly indicated to pay more attention to a.o. the first dialogues and the *Confessiones* as well as to those fragments from his pastoral writings in which the Christian image

* The text of Augustine is quoted according to the best available editions.
Abbreviations:
BA : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin*, Paris.
BT : *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig.
CC : *Corpus Christianorum*, Turnhout.
CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien.
PL: *Patrologia Latina* (Migne), Paris.

[1] Prosper Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (Paris, 1918); Charles Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin* (Paris, 1920, 2e édition, Rome, 1953); Jean Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin* (Paris, 1933); Jean-Marie Le Blond, *Les Conversions de saint Augustin* (Paris, 1950); H.I. Marrou, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Maîtres spirituels 2 (Paris, 1955); Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse*: *Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes (Paris, 1962).

of man, which he wanted to show his audience, was still based on a Hellenistic, i.e. Neoplatonic foundation.

We must, moreover, learn to read Augustine within the context of a declining civilization. The Roman Empire was heading for a moral and religious bankruptcy and since Diocletian the political disintegration had been institutionalized. In the Latinitas Milan had gradually taken over the function of Rome and around its imperial court several cultural and religious movements made themselves felt. It is in Milan that Augustine will come in possession of the major elements which compose his view of man. That these were ultimately Neoplatonic and Christian is well known. Augustine cannot be understood if one fails to recognize this permanent confrontation between two worlds. Although the Christian anthropology became more important than the Neoplatonic at a much earlier stage than has usually been admitted, it cannot be denied that Augustine had to struggle to keep his balance until the end of his days. His monumental *De Trinitate* seems to represent a kind of final equilibrium, with an explicitly Christian anthropology. That is what we should like to show in these pages.

First, however, we have to go back again to the cultural context. The crisis of the Roman religion of state, which coincided with an acute moral decadence, reached its nadir in the third century. This was the century of Plotinos who had brought from Alexandria to Rome a Neoplatonism with many ingredients of Eastern mysticism. His success in Rome was great. As a spiritual leader he attracted, apart from the inevitable snobs, a number of persons who were in search of a renewed spiritual life far removed from debasing materialism and amorality. But soon afterwards came the Constantinian peace. Constantine may have been a believer, but he was certainly an opportunist; he was quick to notice what beneficial influence early and juvenile Christianity rather than the tired polytheistic religion of state might exert on society, and thus to realize its political significance. Moreover the Christians, emerging from the catacombs, where they had lived their faith in simplicity and relative obscurity, could begin to think of giving it a philosophical expression. What was more normal than to use the material at hand, either the Roman Stoicism or the imported Neoplatonism? Both could fascinate the Christian intellectual in search of the truth. Plotinos seemed to respond to the desire for a more ascetic life and for an escape from a frustrating civilization; his ideal of a personal salvation moulded in esoterism and to be realized

without the civitas, was extremely attractive. Stoicism might affirm the universal brotherhood of men and their identical participation in the Logos, but it was at bottom no less an attempt to find an attitude of life which would enable one to transcend this mutable world, and as such an individualistic ethic. Augustine came to know both movements, and at first they were, for him as well, escape-lines. We know from the first chapter of the *Confessiones*, how 'life in exteriority' which he experienced in previous years could no more satisfy him. It is no accident, then, that at the beginning of his conversion we find 'a certain Cicero' whose affinity with the Stoa is well-known[2], and at the end of that same period, 'some books of Platonists'[3] whose influence was decisive; in 386-387 they met in his mind with the Bible, especially with the book Genesis. This intellectual, spiritual evolution had taken some fourteen years; at its end he was awaited by St. Ambrose who presented him with both Platonic and Scriptural heritage. This happened, to be more precise, in 386, in Milan. The important research of Pierre Courcelle[4], Hadot[5] and Solignac[6] between 1950 and 1960 has clearly shown that Ambrose knew the Bible but also Neoplatonism and perhaps even Platonic texts. The lectures of Pierre Courcelle, which I had the honour to attend at the 'Collège de France' in 1956-1957, have convincingly shown that Augustine must have heard Neoplatonic quotations from St. Ambrose's pulpit, even before he read some of Plotinos' writings. Already in 386 he could suspect that a happy combination between both worlds was possible; his enthusiasm was complete. In that period of his life he got thus acquainted with two conceptions of man and may have believed, in the glow of his discovery, that they were complementary. But already in Cassiciacum he realized that an autonomous and self-sufficient 'ascensio' towards the One, as Plotinos saw it, was not realistic and did not take human weakness into account. In the gradual

[2] *Conf.* III, 4, 7 - BT, 41 / BA, 13, 372: Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vol., Études Augustiniennes (Paris, 1958).

[3] *Conf.* VII, 9, 13 - BT, 137 / BA, 13, 608.

[4] Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris, 1950); idem, 'Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise', *Revue des études latines*, 32 (1956), p. 220-239; idem, 'Plotin et saint Ambroise', *Revue de Philologie*, 76 (1956), p. 31-45.

[5] Paul Hadot, 'Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise', *Revue des études latines*, 32 (1956), p. 202-220.

[6] A. Solignac, 'Nouveaux parallèles entre saint Ambroise et Plotin', *Archives de Philosophie*, 20 (1956), p. 148-156. Further research-work confirms this parallelism.

discovery of Scripture, in hours of arduous study, he became aware of a specifically Christian image of man. Plotinos appears less and less frequently, first still as a father, but then only as a distant relative.

In this study I would like to trace and if possible explain his evolution from a Plotinian to a Paulinian image of man, or, in other words, how the comparison between the two images ultimately led to a Christian anthropology.

I. The Discovery

Two autobiographical texts betray Augustine's strong emotion in discovering and studying some philosophical texts. The first is to be found in the *Confessiones* where he describes how the contact with a now lost text of Cicero, the *Hortensius*, awakened his desire for wisdom[7]. This book completely changed his mentality 'et surgere coeperam, ut ad te redirem'[8]. This happened when he was 19 years old. Fourteen years later, in 386, one perceives a similar enthusiasm when he remembers his reading of Plato[9]; he was so excited, that he would have wished to break all fetters. This twofold discovery is situated at resp. the beginning and the end of his *intellectual* quest. From 373 onwards he clearly strove to free himself from a sensualistic vision of the world and he attempted to find a philosophical concept leading into a spiritual reality[10]. His inability to understand the true meaning of spiritual reality appears a few lines later when he says that he imagined God as a luminous and immense *body* of which he himself was a part[11]. We have already stressed the necessity to situate Augustine against the background of a sensualistic conception of the world. The first three books of the *Confessiones* situate his personal history in such a context. He describes his youth as a

[7] *Conf.* III, 4, 7 - BT, 41 BA, 13, 374: ... ille vero liber mutavit affectum meum... viluit mihi repente omnis vana spes et inmortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili...

[8] *Conf.* III, 4, 7 - BT, 41 BA, 13, 374.

[9] *De Beata Vita* I, 4 - CC, XXIX, 67: ... sic exarsi, ut omnes illas vellem ancoras rumpere.

[10] *Conf.* IV, 15, 24 - BT, 71 BA, 13, 448: ... et non me sinebat falsa opinio, quam de spiritalibus habebam, verum cernere.

[11] *Conf.* IV, 16, 31 - BT, 75 BA, 13, 458: Sed quid mihi hoc proderat putanti, quod tu, domine deus veritas, corpus esses lucidum et inmensum et ego frustum de illo corpore? Also *De duabus animabus*, 12 - CSEL, XXV, 66: Verum esto: non poteram illo tempore sensibilia haec ab intelligibilibus, carnalia scilicet ab spiritalibus diiudicare atque discernere...

cauldron of sensual superficiality and exteriority. Cicero's admonition to wisdom is felt as an appeal to free himself from that bondage. But because of the absence of clearly delimited spiritual categories he does not find a way towards liberation, certainly not with the Manicheans, with whom he will feel in sympathy for nine years, a sympathy all the more understandable since their extreme dualism enabled him to ascribe his sins to the God of darkness.

That way out has actually been granted to him in 386 when he gets acquainted with Platonic literature. That the *Platonicorum Libri* refer to texts of Plotinos is generally accepted; moreover, text comparisons make it clear. The enthusiasm of *De Beata Vita* is unfeigned and his reading of Plotinos is the immediate occasion for his Cassiciacum retreat, together with an affection of the lungs which provided him with the pretext for abandoning his office as rhetor.

The Neoplatonic philosophy will now give him the elements for an image of man which will mark his further work. Which are these? First the strong stress on the transcendence of the intelligible world. The light which now is granted for contemplation, is of a kind totally different from the light of the day: 'aliud, aliud valde'[12]. If before he was unable to distinguish the *intelligibilia* from the *sensibilia*, now he emphasizes the distinction and even the distance between both. References are numerous[13]. But also in his later works he will confess this dualism of Platonic inspiration; in a text from *De Civitate Dei* he still commends the 'Platonici'[14]. These two comprehensive moral categories — for which he uses various antitheses, but mostly the opposition interior-exterior or mutable-immutable — are sharply distinguished[15]. They indicate two worlds and Augustine knows where he belongs. The psychological rupture with his past acquired with these Neoplatonic texts a philosophical validation which he eagerly bade welcome.

Another, no less important, element was the Platonic epistemology toward which he felt himself pushed by this existential and philosophical affirmation, and for which introspection is the decisive method

[12] *Conf.* VII, 10, 16 - BT, 140 / BA, 13, 616.

[13] E.g. *De Immortalitate Animae* VI, 10 - BA, 5, 186; *Soliloquia* I, 3, 8 - BA, 5, 40; *De Magistro* XII, 39 - CC, XXIX, 196, 7-9.

[14] *De Civitate Dei* VIII, 7 - BT, 332 / CC, XLVII, 224: Hi vero (platonici), quos merito ceteris anteponimus, discreverunt ea, quae mente conspiciuntur, ab his, quae sensibus adtinguntur.

[15] T.J. van Bavel, *Augustinus* (Baarn, 1970).

to arrive at the only important ontological level. The external world has little to offer for the discovery of Truth; it can do no more than stimulate man to leave it quickly behind. The brilliant dialogue *De Magistro* (389) with his son Adeodatus provides the epistemological basis for his method of never deflecting interiorisation. It is in himself that man will be able to approach the ultimate Reality. 'In interiore homine habitat veritas'[16]. That this *veritas* is identified in *De Magistro* with *Christus Docens* shows how Augustine had already in 389 forsaken some Platonic tenets, a.o. the doctrine of reminiscence. What he first found in his interiority (we might say his subconscience) was the name of Christ, with whom his mother had made him familiar[17]. It is therefore not anachronistic to say that in Augustine's case the phenomenon of conversion is to be interpreted as a process of becoming conscious. In the human interiority a term can be present of which one is not yet conscious. The later distinction 'notitia-cogitatio' which will dominate in *De Trinitate* seems already present in a text from *De Immortalitate Animae*[18]. However that may be, the programme which he will attempt to realize and which he summarizes in the *Soliloquia* in the famous *Noverim me, Noverim Te*, is Platonic in inspiration. All his life he will remain faithful to this method of interiorisation.

Finally from that self-knowledge to the knowledge of God is a way up, an ascent, an 'ascensio'. This suggests both an ethical and an axiological judgment. In the Plotinian tradition the process of consciousness leads in itself to salvation. If we accept the testimony of *Confessiones VIII*, Augustine already believed in 386 that conversion meant more than a merely intellectual 'conversio'. His 'ascensio' will therefore be more complex than that of Plotinos, but the approach or at the least the description of the process comes from the Platonists. The way towards the mystical union is for Plotinos 'a way up' (one of his constant metaphysical metaphors). Growth in self-knowledge and concentration are tantamount to 'ascending', distraction and exteriority represent a 'fall'. For Plotinos, however, in self-knowledge man reaches directly what he actually is: an emanation, a part of the godhead. In the Plotinian ascension man not only comes to know

[16] Cf. *De Magistro* XII, 38 - CC, XXIX, 196.
[17] *Conf.* III, 4, 8 - BT, 42 / BA, 13, 376.
[18] *De Immortalitate Animae* IV, 6 - BA, 5, 180: Non autem quidquam se habere animus sentit, nisi quod in cogitationem venerit. Potest igitur aliquid esse in animo, quod esse in se animus ipse non sentiat.

himself, but he also realizes his divinity. Salvation is obtained by way of knowledge, and the process of conversion takes place on the highest level i.e. the level of intelligibility. In a Plotinian perspective the union with the godhead is an everlasting fact, touching our noetic consciousness. Jean Guitton has devoted marvellous pages to Plato's 'conversio mentalis'[19]. Asceticism is a preparatory activity serving to purify the eye of the mind and to leave the world behind or even to eliminate it[20].

Augustine knew too well that this was impossible for him. When studying the Neoplatonic influences on the process of conversion, one ought to read books VII and VIII of the *Confessiones* together. In book VII he describes how the Neoplatonic treatises had opened his mind to the spiritual realities: as an intellectual he wanted a sound philosophical concept. But as soon as he possessed it, he realized that it was not sufficient to change his life. He had indeed made the existential experience of the distance separating him from God. That chasm would not be bridged by an intellectual self-sufficiency. Was it possible to escape from history, from one's own history? And was a *conversio* not more difficult precisely because it had to be realized in and through this particular history? In any case, Augustine's enthusiasm for Plotinos needed soon corrections. There is no reason to doubt that Augustine saw the defects quite early. Why doubt the story of the *Confessiones*[21]? Although many details are consciously left out, the historical value of the autobiography is not to be questioned. Books VII and VIII show the originating of a confrontation between two images of man, which began around 386. The elements for such a confrontation were then at hand and the evolution went rapidly in the direction of a Christian anthropology, to which we now turn.

II. The Confrontation

For an understanding of Augustine's image of man the following are very important: first, a thorough analysis of Books VII and VIII of the *Confessiones*, in their complementarity, which has, to my know-

[19] Jean Guitton, p. 83-101.
[20] For Augustine's epistemology: Gerard Verbeke, 'De ontwikkeling van het menselijk kennen volgens de h. Augustinus', *Tijdschrift voor Philosophie*, XV, 2 (1953), p. 195-222; idem, 'Connaissance de soi et connaissance de Dieu', *Augustiniana*, 4 (1954), p. 495-515.
[21] Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 29-40.

ledge, never been attempted painstakingly enough: second, a correct approach of book X which has attracted enormous attention, and in which the exploration of the depths of *memoria* shows the tension between self-knowledge and knowledge of God. God is to be situated both within and without i.e. above the *memoria*[22]. This tension between transcendence and immanence could be resolved fairly easily in a Plotinian perspective. Was man himself not part of the godhead? In book VIII Augustine had, however, acknowledged his human weakness; the knowledge of God can no longer be a matter of a momentary revelation. It was less a matter of ecstasy than a gradual evolution in a man's life. It needed *time*.

At first sight the link between books XI-XIII and the preceding ones is not very clear. Indeed in XI Augustine unexpectedly introduces a long meditation on Scriptural themes in which, next to Paul, the first chapters of Genesis play an important part[23]. We would like to show now how a number of themes out of these last three books were perhaps not chosen by accident and how they are in any case an important corrective on his Neoplatonic scheme of thought. Augustine himself has apparently never had any problems with the unity of the *Confessiones* and, which is more important, he likes to link the story of his life with his consciousness of being a creature only[24].

Before studying in more detail some of these typical Christian categories we now turn to the autobiographic notes in books VII and VIII.

Augustine is fairly soon aware of his existential inability to remain consistently on the highest intellectual level. Immediately after having mentioned his reading of the *Platonicorum Libri*[25] he tells a story of a kind of ecstasis which he wants to try out after a Plotinian model. He fails miserably; he notes that he was not able to fix his eyes

[22] *Conf.* X, 17, 26 - BT, 228-229 BA, 14, 188: ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes...

[23] *Retractationes* II, 6, 1 - CSEL, XXXVI, 138: A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est: *in principio fecit deus caelum et terram*, usque ad sabbati requiem.

[24] *Epistola* 231, 6, ad Darium (429) - CSEL, LVII, 508-509: sume, inquam, etiam libros, quos desiderasti, confessionum mearum; ibi me inspice, ne me laudes ultra, quam sum, ibi non aliis de me crede sed mihi, ibi me adtende et vide, quid fuerim in me ipso per me ipsum. Et si quid in me tibi placuerit, lauda ibi mecum, quem laudari volui de me, neque enim me, quoniam ipse fecit nos et non ipsi nos.

[25] *Conf.* VII, 9, 13 - BT, 137 / BA, 13, 608.

there, and he was through his weakness thrown back on his usual way of life[26].

Courcelle rightly believes that these attempts at ecstasy were undertaken under the immediate influence of Augustine's contact with Plotinian treatises: three times he speaks of them in analogous terms (*Conf.* VII, 10, 16; VII, 17, 23 and VII, 20, 26). It was undoubtedly this failure which incited him to confront in a serious manner Neoplatonic and Christian texts. References to the Johannine prologue were already much liked in Neoplatonic circles and so, Augustine comes easily to a kind of comparative study. When he inserts that study immediately after his discovery of Neoplatonism, it does not mean that he already surveyed all of the divergencies in 386. We cite Courcelle: 'Ce bilan, Augustin le développe dans les *Confessions* comme s'il lui avait sauté aux yeux dès le moment où il dévorait passionnément ces livres. Il y a là [...] une erreur de perspective, puisque Augustin connaissait alors fort mal les textes sacrés et n'avait encore lu qu'un 'tout petit nombre', deux ou trois traités de Plotin'[27].

It seems unlikely that Augustine was able to master all this material in such a brief period of time, but we can accept that this confrontation happened at a rather early stage, and certainly long before the redaction of the *Confessiones* at the end of the fourth century. In this regard Courcelle has underlined the function of priest Simplicianus who was Ambrose's successor to the see of Milan (397). Augustine often consulted Simplicianus; there is a text in *De Civitate Dei*, which makes this clear and which says that Simplicianus became *later* (*postea*) bishop of Milan[28].

If we try to schematize the result of this confrontation between Plotinos and the Johannine prologue, we can state that Augustine was confronted with the fact of the Incarnation: the Logos, the Verbum is in *time*, has entered *history*, has humiliated himself until he became man in suffering and death[29]. Augustine has gradually come to understand the consequences of the Incarnation. In the beginning Christ was only an extraordinary, wise man. That God

[26] *Conf.* VII, 17, 23 - BT, 146 / BA, 13, 628-630: ... sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis...

[27] P. Courcelle, *Recherches*, p. 172.

[28] *De Civitate Dei* I, 29 - BT, 451 / CC, XLVII, 306, 102.

[29] *Conf.* VII, 9, 14 - BT, 139 / BA, 13, 610-612: quod autem secundum tempus [...] mortuus est et filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum, non est ibi...

should humiliate himself was completely unimaginable for a Greek or for anyone who had read Greek philosophical texts: God did not come down to men, but men ascended to God, and he did so by his own effort without a guide, in a Plotinian view[30]. Now, as we have shown, Augustine had realized that it was impossible to do this by his own forces. That is why he searched for strength[31]; as long as he did not find that, his voyage towards God was bound to be unsuccessful. The Word made flesh had to mediate: Christ the Mediator. In the discovery of that Mediator another biblical author was an enormous help: Paul[32].

In Augustine's image of man, Christ Mediator plays a very important part. His dissatisfaction with his earlier life, his profound awareness of man's inability to escape out of that life by means of mere intellectual artifice make him tremble when faced with the self-sufficiency of Neoplatonic man. There is nothing he indicts more than the pride of the philosophers, there is nothing which he regrets more than his own earlier pride. When speaking about the man who gave him a number of Platonic treatises he calls him 'blown up with a terrible pride'[33] in the same way as he had earlier called the Manicheans 'superbe delirantes'[34]. Of himself he says that he rebelled against God 'superbe'[35].

His lowly ripening belief in God's *kenosis* has made him humble; his preference goes to Christ the Healer; the term is always used especially in the late pastoral writings. When speaking about Cicero's *Hortensius* which is to be situated at the beginning of his intellectual voyage, Augustine writes in *De Trinitate* that a way under the guidance of reason only, without faith in a Mediator, is not sufficient[36].

The self-sufficient intellectualism had indeed disappeared very quickly from his image of man. Transcending that intellectualism seems to him the necessary condition for a total conversion, a total conversion which finds its perfection in book VIII. This book is usually called

[30] *Enn.* I, 6, 9.
[31] *Conf.* VII, 18, 24 - BT, 146 BA, 13, 630: Et quaerebam viam conparandi roboris.
[32] *Conf.* VII, 21, 27 - BT, 150 BA, 13, 638: Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum.
[33] *Conf.* VII, 9, 13 - BT, 137 BA, 13, 608: ... quendam hominem inmanissimo tyfo turgidum.
[34] *Conf.* III, 6, 10 - BT, 42 . BA, 13, 378.
[35] *Conf.* VII, 7, 11 - BT, 136 BA, 13, 606.
[36] *De Trinitate* XIV, 19, 26 - CC, La, 459, 65-66.

the story of the *conversio voluntatis*. It reports the end of his intellectual voyage and at that moment the Greek image of man has in fact been abandoned. Now God comes towards man with his grace: the Christus Magister of the dialogues becomes Christ-Mediator-Medicus.

The Augustinian man remains the 'homo interior'; God is and remains to be found in the interiority: book X will confirm that in a magistral way. But Paul will more and more replace Plotinos: the 'homo interior' is more and more conceived after a Paulinian model, and the Paulinian dualism gradually replaces the Neoplatonic one.

From book VIII onwards the relation between the knowledge of one self and the knowledge of God which dominated the earlier dialogues, becomes clearly a dramatic conflict. Augustine was no longer able to defend himself by saying that he did not know Truth; Plotinos had given him *insight* but in the transition from the knowledge of oneself to the knowledge of God Augustine felt hampered by human weakness. The *ascensio* implies that a conflict of will has been solved and to achieve this, help from outside is required. Here too a detailed analysis of the texts would be very important[37].

At this stage we have a religious Christian type of man in which the relation between God and man is strongly dramatized and in which 'God in man' is realized *gradually and through history*.

One knows the special place which the tenth book of the *Confessiones* has within the whole work. After having related a number of 'exterior' events of his former life in an anecdotical way, Augustine will now answer the request of his friends who want to know who he is at the moment of his *Confessiones*. He reacts positively, but he insists that it is difficult to understand the real personality of a man, as this personality has to be situated on a level to which neither the eye nor the ear nor the intelligence of an outsider has access[38]. He is ready to try for all those who are willing to ascribe his ascent to God himself and to ascribe his slowness in it to himself. His *confessio* must by all means be a *confessio* of Gods activity.

The center of this *confessio* is the famous exploration of memory, which has retained the attention of so many Augustinian scholars.

[37] *Conf.* VIII, 5, 12 - BT, 163 BA, 14, 32: ... et undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino, quid responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: 'modo', 'ecce modo', 'sine paululum'. Sed 'modo et modo' non habebat modum... Frustra condelectabar legi tuae secundum interiorem hominem, cum alia lex in membris meis repugnaret legi mentis meae.
[38] *Conf.* X, 3-4, 4-5 - BT, 211-212 BA, 14, 146-148.

We cannot consider it in detail except to show once more how elements from another image of man show through the Neoplatonic scheme. The real man is the interior man, 'ego animus'[39]. It is by way of the interiority that the ascent towards God can be realized: 'per ipsam animam meam ascendam ad illum'[40]. The gradual ascent towards God corresponds with a gradually deeper entry in one's own interiority. Knowledge of the outer world functions as a spring-board which must be left behind as quickly as possible; the *homo exterior* is no more than a kind of servant (*ministerium*). All this is clearly Neoplatonic language: the voyage through memory expresses in an extraordinary way man's aspiration to infinity. Augustine always wants to penetrate more deeply into the world of memory, but there is no frontier anywhere: 'finis nusquam'[41]. Actually, the exploration of memory ends on a disillusion, but at the same time on an invitation to self-transcendence. If the way towards God goes through the interiority and the knowledge of oneself, God himself is not to be identified with memory. One's own interiority must be transcended: 'transibo et memoriam'[42]. Then of course the problem arises: how can I reach God, if he is beyond and outside my memory? 'Si praeter memoriam meam te invenio, inmemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?'[43].

The problem is this: for Plotinos the whole intelligible world was eternal and divine; a voyage through this world leads immediately to its goal. How can Augustine now, with the Neoplatonic method, bridge the distance between God and man? From his own existential awareness of impotence he knew that this was impossible except if God took the initiative. Before he reaches the end, Augustine then has to leave the Neoplatonic method and to give the word to Christ-Medicus. So, Christ-Medicus indubitably appears in that same tenth book[44]. Have its final chapters received sufficient attention?

'Deus intimior intimo meo et superior summo meo'[45]. It is Augustine's conviction that the human interiority is constituted by a mysterious presence which one can meet by knowledge of oneself, 're-

[39] *Conf.* X, 6, 9 - BT, 216 BA, 14, 156.
[40] *Conf.* X, 7, 11 - BT, 217 BA, 14, 160.
[41] *Conf.* X, 17, 26 - BT, 228 BA, 14, 188.
[42] *Conf.* ibidem, BT, 229 BA, 14, 188.
[43] *Conf.* ibidem, BT, 229 BA, 14, 188.
[44] *Conf.* X, 28, 39 - BT, 238 BA, 14, 210: medicus es, aeger sum: misericors es, miser sum.
[45] Cf. *Conf.* III, 6, 11 - BT, 45 BA, 13, 382.

discover', but he also knows that this presence is the presence of the Wholly-Other. His striving after a meeting with God in interiority is at the same time a continuous invitation to break through the limits of this interiority. It is much more than a merely intellectual question, since it demands a total commitment of man and an intervention of God. As long as man lives in this world, his attention is distracted by external things. These may, because of their beauty, refer to God, but that function is mostly obscured by their ability to deceive. The long consideration at the end of book X about the *tentationes* which threaten his interiority, acquire their full meaning in this light. The conflict between *homo interior* and *homo exterior* is clearly Paulinian rather than Plotinian: it is not the body that makes the mind sinful, because the body is good in itself, but it is the mind (mentality) of sinful man that corrupts the body[46].

So far we have tried to show how Augustine used the Plotinian method of interiorisation in order to reach God. However important this method may be, Augustine had to experience time and again that it was not sufficient in order to help man reach salvation. God always escaped because of our human condition. His feeling of life was without doubt that of Paulinian man who must be liberated from the servitude of the flesh (*caro*). This concept *caro* is anthropologically different from the Platonic concept *matter*[47]. It is in this process of healing that Christ-Medicus starts to work: the Johannine prologue had revealed the importance of the Incarnation.

We must now mention one more element from Scripture which is of the highest importance for a distinction between the Neoplatonic and the Christian image of man and which provides the anthropological basis for everything which precedes, viz. the doctrine of creation. One can hardly overestimate its influence on the Western image of man.

Whereas in the whole antique world the cosmos was an object of contemplation, in Genesis man is given the task to act: the world is subject to him. It is even possible to say that the Jewish-Christian ethos of creation has led to our present technological civilization[48]; in any case, it opened the way for another and more positive eva-

[46] van Bavel, p. 53.
[47] Anton C. Pegis, 'The Mind of St. Augustine', *Mediaeval Studies*, 6 (1944), (1-61), cf. p. 44: 'of what good is our release from matter, if we are not released from the flesh?'
[48] E.g. Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung: Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Hamburg, 1974).

luation of the created reality. It would of course be anachronistic to project our modern approach into the fourth century. But, because God saw 'that everything was good', it became impossible for Augustine to depreciate the sensual reality to the same extent as the Neoplatonists and as he had done himself in his first dialogues[49]. God created man after his own image and likeness, that is: free; therefore it was possible for a distance to come into being between God and man; man is indeed, when referred to God, constituted as the 'different one'. Because on the other hand man becomes himself only in so far as he relates to God, the *ascensio* will have to continue, but in a perspective different from the Plotinian one, where the union with the godhead is, as was suggested before, a noetic operation. World and man are, however, the result of a free initiative of God; being a creature, man will often have to bridge the distance between Creator and creature through conflicts. Because he is a creature he has lost the privileges of a Plotinian God[50].

Has Augustine drawn all the consequences from this theme of creation? One must, of course, be prudent with beautiful constructions, but that the motives of Genesis have deeply influenced Augustine is undeniable. He has come to know them via Ambrose; Courcelle has shown that Augustine was among the audience when the bishop of Milan preached his *Hexameron*[51]. This happened as we have said, probably, in 386. It is, of course, true that these sermons have freed him in the first place from his Manicheïstic prejudices by liberating him from an anthropomorphic image of God: God is not similar to bodily man, but man is Gods image thanks to his spiritual principle. At the same time however, Augustine pays much attention to the motive of creation in itself and devotes explicit commentaries to the book Genesis. We might even call it the central theme of the last three books of the *Confessiones*. Especially we would like to draw the reader's attention to the philosophy of time which is developped in book XI. Many fascinating studies have been devoted to this theme over the last fifty years, but Jean Guitton's work seems still

[49] *Soliloquia* I, 14, 24 - BA, 5, 74: Penitus esse ista sensibilia fugienda. Also *De Ordine* I, 1, 3 - CC, XXIX, 90, 51-53. In *Retractationes* I, 4, 3 - CSEL, XXXVI, 24 Augustine corrects:... in eo, quod ibi dictum est, *penitus ista sensibilia fugienda*, cavendum fuit, ne putaremur illam Porfyri falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit omne corpus esse fugiendum. Non autem dixi ego: omnia sensibilia, sed: *ista*, hoc est corruptibilia...

[50] A. Pegis, p. 37.

[51] P. Courcelle, *Recherches*, p. 93-106.

to be the richest of all[52]. He shows that within the framework of the Plotinian asceticism time appears as the great 'impeding and delatory factor' for the conversion. As this conversion takes place on the noetic level and aims at a primarily mental vision it becomes necessary to leave time for the timeless, whereas, as Guitton notes, 'la croyance distincte en la *création* est la condition nécessaire d'une expérience intégrale de la *conversion*, et celle-ci confère au *temps* une valeur substantielle'[53]. From a perspective of creation the way is open to an evaluation of the element of time. *Conversio* becomes *conversio moralis*, because bridging the distance between Creator and creation is more difficult, requires a total human commitment and must therefore happen 'through' time.

In this way the realisation of the idea of interiority becomes much more than a kind of philosophical device: it is an adventurous undertaking which engages the whole man. An adventure, moreover, which has its high and its low points and which always needs help from without. It is impossible to disjoin Augustine's motive of interiority in his *Confessiones* from his awareness of sin, i.e. the conviction that up to his thirtieth year he himself has continually widened the distance between God and his soul. Reading Paul had reminded him of that in a dramatical way; it was the crucial moment in his total conversion.

In this light the last three books of the *Confessiones* stand not so far away from the preceding. They take leave, definitely, of Neoplatonism, perhaps not as far as the method is concerned but certainly regarding the fundamental intuitions. Through the sometimes disagreeable and rhetorical stylistic effects of especially book XI, Augustine links the ideal of interiority with the datum of time[54]; time is co-constitutive in the elaboration of the human interiority[55]. Life in time is not for the soul a kind of ontologic damnation, but simply a possibility leading into two directions, either up or down, outwardly or inwardly. Life in time produces the element of tension in human action. A further study of terms used by Augustine in this context

[52] Jean Guitton, opus cit.; H.I. Marrou, *L'ambivalence du temps et de l'histoire chez saint Augustin* (Paris, 1950); Jules Chaix-Ruy, *Saint Augustin: temps et histoire* (Paris, 1956); idem, 'Existence et temporalité selon saint Augustin', *Augustinus* III, 10-11 (Madrid, 1958), p. 337-351.

[53] Jean Guitton, p. 93.

[54] *Conf.* XI, 27, 36 - BT, 290 / BA, 14, 332: In te, anime meus, tempora metior.

[55] Jean Guitton, p. 191: 'le temps est avant tout le lieu du salut'.

would be very instructive, especially an analysis of forms like *distentio*, *extentio*, *intentio*, *attentio*. Time may break up human life, may disintegrate it, but it can also orient and concentrate it in the direction of the timeless[56].

Time *can* therefore be loaded with positive elements thanks to a permanent *intentio*, especially because the incarnation has realized the intersection of the timeless with the time. Would it then not be allowed to translate 'veritatem facere in corde'[57] as 'to realize Truth in his interiority'? The truth is not in us: God and the human interiority do not coincide. God is as it were realized in us by a particular way of living in time. He makes history in us. This was what had happened with Augustine, and the Neoplatonic concepts were insufficient to express that experience.

III. The Synthesis

Did Augustine ever reach an ordered, balanced synthesis of the two images of man with which he got confronted during his spiritual evolution? Few Augustinian scholars are willing to assert this. Augustine is and remains a thinker on the bridge between two worlds; he experiences in himself the transition from the antique to the Christian civilization and remains marked by a kind of ambivalence. Until the end of his life he manifests his sympathy for the Platonic philosophy; moving 'in acie mentis suae' between God and matter, he is too humble a Christian to believe in the Plotinian heaven and too much penetrated by the Platonic spirit to expect much from earthly things!

Yet his theme of the 'imago' was a kind of key-concept in construction of the Christian view on the relation between God and man. Man is and becomes an *imago Dei*. The imago-concept had deep roots in Greek thought and the patristic tradition had already gratefully used it.

The theme of the identification with the divine (the *homoiôsis*) with its origins in Plato, and perhaps already in Pythagoras[58], reached

[56] *Conf.* XI, 29, 39 - BT, 292 BA, 14, 338: ... ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua... non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem ...

[57] Cf. *Conf.* X, 1, 1 - BT, 209 BA, 14, 140.

[58] H. Robbers, *Antieke opvattingen in het christelijk denkleven* (Maaseik, 1959), cf. p. 79.

Clemens of Alexandria, Origenes and especially Gregory of Nyssa by way of the Stoa and Neoplatonism[59]: Gregory explicitly relates the *homoiôsis*-motive with Genesis; it was end and meaning of the human existence.

Augustine was thus able to base himself on a rich tradition. What we want to stress however is that by linking the doctrine of *imago* with the one of creation he has found for himself the most satisfactory route towards an image of man which is thoroughly Christian and yet does not abandon important elements from the Platonic tradition. That he has tried to explain this in a Trinitarian way, that he has tried to find in man the traits of the Triune God shows that in his *De Trinitate* Augustine thinks as a Christian. In that sense this important work is the crowning achievement of his thought and it gives us the most systematical presentation of his image of man. Within the framework of this article we would only attempt to show some of its important characteristics.

'God and the soul': these two fundamental realities had been the essential elements in Augustine's program of life. But between both a link had to be found. The imago-motive could be that link. When man discovers that he is image the contact with God is realized. God had created man after his own image and likeness; Augustine had discovered this thanks to Ambrose's *Hexameron*[60]. Since thanks to Plotinos the notion of the spiritual had become real for him, he knew that this image had to be found in the interiority of man. God is not to be conceived of 'in the way of man', i.e. as a body, as he had believed before[61]. On the contrary, it is in the depths of his interiority that man is a kind of replica of God. This image can be focused by introspection; already in the *Soliloquia* the knowledge of oneself is recommended as a method to grasp this 'being image'[62].

It is strange that the theme of the 'imago' is hardly ever used, at least not explicitly in the *Confessiones*. It is of course there, and just before the story about the reading of the *libri Platonicorum*, that

[59] R. Leys, *L'Image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse*. Museum Lessianum (Paris, 1951). For detailed bibliography: P.Th. Camelot, 'La théologie de l'image de Dieu', *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 11 (1956), p. 443.

[60] Gerald Maccool, 'The Ambrosian Origin of St. Augustine: Theology of the Image of God in Man', *Theological Studies*, 20 (1959), p. 63.

[61] *Conf.* IV, 16, 31 - BT, 75 / BA, 13, 458.

[62] *Sol.* I, 1, 4 - BA, 5, 32: Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit agnoscit.

Augustine mentions that 'to remain after God's image', would have been the right attitude of life for him[63]. But when he begins the great exploration of his memoria in book X he never uses the *imago*-motive. One has the impression that he still wanted to solve the tension between immanence and transcendence on a purely psychological level. The confession of impotence which ends the tenth book, dismisses the Plotinian self-sufficiency. An initiative of God towards us is needed; that Mediator is Christ the Medicus, who has restored our being-image in its fullness. God's image in us is a free gift of that God; moreover God himself has told us how he is; especially he has revealed his being Triune. This objective datum will be taken as a starting point in order to bring the human interiority in all its possibilities back to God. *De Trinitate* is the splendid attempt in that direction.

Yet it is necessary to remind the reader that this theme is also present in all Augustine's pastoral writings. It is not only a starting point for a reflection on man, but also a call to action. It was an anthropological theme which had to become operation, and which had ethical consequences.

In the *Sermones* as well as in the *Tractatus in Joannem* or the *Enarrationes in Psalmos* Augustine has used the *imago*-motive in order to make his audience conscious of their dignity of man and to persuade them to a permanent conversion. By way of example the following comparison may be mentioned; Augustine uses it frequently. An emperor, he says, can discover his own image in his son and on the coins. Your being image, the bishop says to his audience, is not that of the son, but on the other hand, it is more than that which comes from the mint, because you know whose image you are[64]. Further on, this image must continually be adapted and renewed: it can be destroyed as we can become unlike God[65] but then one is no longer man but degraded to 'pecus'[66].

We would like to mention here that the *imago*, in the framework of this call to renewal and action, is a dynamic reality. Man is not

[63] *Conf.* VII, 7, 11 - BT, 136 BA, 13, 604: et hoc erat rectum temperamentum et media regio salutis meae, ut manerem ad imaginem tuam et tibi serviens dominarer corpori.

[64] *Sermo* IX, 9 - CC, XLI, 126: sic et tu nummus dei es, ex hoc melior quia cum intellectu et cum quadam vita nummus dei es ut scias etiam cuius imaginem geras et ad cuius imaginem factus sis, nam nummus nescit se habere imaginem regis.

[65] *Enarrationes in Psalmos*, XCIV, 2 - CC, XXXIX, 1331: Non ergo loco quisque longe est a Deo, sed dissimilitudine. Quid est, dissimilitudine? Mala vita, malis moribus.

[66] *Sermo* VIII, 8 - CC, XLI, 87, 209.

an immovable contemplating being but one that realizes himself through struggle. The *imago* is undoubtedly a reality in each man (*fecisti nos ad Te*), but that reality is dynamic and if this dynamism is lacking the image will become so obscure that it does as it were no longer exist. Man can then be said to loose this image in the same way as he can be said to loose his mind. Finally Augustine often refers to Christ who is the perfect similitude of the Father[67] and who for that reason will have an enormous roll to play in the process of perfection of our *imago*. The trinitarian scheme is explicitly present in Sermo LII. Augustine had already been working for some time on *De Trinitate libri XV*[68]. We can see that he treats the subject in a sermon but in a very reticent way; he fears that what he is trying to explain in a monumental work will not attract the average audience, and he is agreeably surprised when it does[69].

The purpose here is clearly the same as in *De Trinitate*: to find in created reality a faithful image of Trinity. The material world is passed by quickly: 'ad te redi, te vide, te inspice, te discute'. Our interiority is God's image or, rather it is made after God's Image (*ad imaginem factus*); only the son is really Image. Moreover, in the sermon there is an important triad: *memoria*, *intellectus* and *voluntas*: a kind of interrelated trinity which achieves unity in the interior man. It is not without importance to notice that the *voluntas* is explicitly part of the image: it is not only through knowledge that man is a reflection of the idea of the One.

Ten years after his conversion Augustine now had the possibility of studying the data of revelation. In it God appeared as Triune and the question which arose for Augustine was: can man also grasp this trinitarian structure in and through his memory?

Was the voyage through the 'wide plains of memory' which was already so problematic in *Confessiones X* not doomed to failure? Was it not presumptuous to think that in man something of the deepest mystery of God could be found? Augustine is aware of the difficulty of his enterprise: he asks for help and understanding, and incites us to

[67] *Sermo* IX, 9 - CC, XLI, 125, 342-346.

[68] Augustine probably wrote *De Trinitate*, with some intervals, between 399 and 419. Cf. BA, 15, 557-566, where the chronology of the 15 books of *De Trinitate* is discussed. As to the *Sermones*: A. Kunzelmann, 'Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus', *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma, 1931), p. 417-520. Kunzelmann places *Sermo LII* between 410 and 412 (see p. 485).

[69] *Sermo* LII, 8, 20 - PL, XXXVIII, 363.

search with him. More difficult research-work is not thinkable, but it is also hard to imagine more beautiful and more rewarding results[70]. It is of course not our intention to repeat the work done by so many and such excellent studies on Augustine's psychological doctrine of Trinity[71]. We only want to stress that here also Augustine, using important elements of Greek, more specifically Neoplatonic doctrines, has created an image of man which is thoroughly Christian. Especially again because the function of God himself and of Christ is essential in the creation of the new man. In the analysis of *De Trinitate* one should not forget either that he talks about the created image, that this image has been revealed by God himself, and that Christ-Medicus is at the origin of its renewal. In attaching too much importance to the Plotinian vocabulary and the Plotinian method of selfknowledge[72], one is unjust towards Augustine. The creation, revelation and redemption define the Christian existence, if only because they force human being to humility. Augustine saw this in good time: the *imago* grows out of a permanent collaboration between God and man. Certainly, in Plotinos the image is not purely static, either; it is by definition 'tendency towards, aspiration towards'[73], but that aspiration finds its object by way of an autarchic noetic effort.

It is well known that in *De Trinitate* Augustine tries out a whole series of triads. In the material creation he calls them by preference 'vestigia', traces of God; he finds some of them in the 'homo exterior', and finally he keeps three triads as significant and analyses them in detail. They are respectively 'mens, notitia, amor'[74], 'memoria, intelligentia, voluntas'[75] and finally 'memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei'[76]. Schematically the progression can be represented as follows: the human spirit, which tries to know itself and to love itself: triad

70 *De Trinitate* I, 3, 5 - *CC*, L, 32: ... quia neque periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur.

71 We mention: Michael Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster, 1927); Charles Boyer, 'L'Image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne', *Gregorianum*, 27 (1946), p. 173-199 and p. 333-352; Thomas Fay, '*Imago Dei*: Augustine's Metaphysics of Man', *Antonianum*, 2-3 (1974), p. 173-197.

72 Fay, p. 182, 188, 196.

73 Paul Aubin, *L'Image dans l'œuvre de Plotin*, Recherches de science religieuse (1953), p. 372: 'Cette ressemblance entre l'être et son origine n'est pas statique: elle est production et aspiration. C'est plus proprement le domaine intellectuel et mystique'.

74 *De Trin.* IX, 4, 4 - *CC*, L, 297.

75 *De Trin.* X, 12, 19 - *CC*, L, 332.

76 *De Trin.* XIV, 8, 11 - *CC*, La, 435-438.

of spirit, knowledge and love; briefly the triad of self-knowledge. Because especially the second term still seems to be too much of the order of the actual, of the *moment* of knowledge, Augustine tries, in his formulation of the second triad, to indicate the permanent character of the image, and thus to suggest something of the eternity of the trinitarian structure. It belongs, he says, to the elementary aspects of the knowledge of oneself that one experiences oneself as remembering, understanding, willing. The frequent insertion of 'semper' shows that Augustine has in mind a permanent triad. *Memoria* can then best be translated as the permanent self-presence of the soul[77], whereas *intelligentia* tries to grasp and to experience this presence consciously. One might also say that this kind of self-knowledge endangers the permanent character of the triad. That is why at a given moment Augustine calls to mind the example of the musician who is doing geometry. Well, he says, at that moment it is not only true that he bears music in his memory, but equally true that he continues to understand and to remember it[78]. In our interiority there is then an ever-present trinity, even when we do not explicitly turn our minds to it. But this trinitarian structure can be actualized if we turn our minds to it. Here the wellknown *notitia-cogitatio* distinction finds its place. By 'cogitare' a 'verbum' is produced, the intelligentia becomes a conscious act, love becomes really conscious love and the memoria is continually enriched. To realize this is but to realize the meaning of life, to actualize, in a sense, to express the *imago*[79].

Augustine is of course not completely satisfied with the two preceding triads: there remains a tension between the human task to actualize on the one hand and the need for eternity on the other hand. That is why they must serve as fundaments for the final triad, the triad of the image of God. In the last analysis the human interiority is not an image of God because it knows itself, understands itself and loves itself, but because it has the possibility to know, to grasp and to love Him by whom it was made[80]. The interiority of man was thus created with the ability to know God. The knowledge of

77 *De Trin.* XIV, 6, 8 - CC, La, 432: ... sed tamen noverit se tamquam ipsa sibi sit memoria sui.

78 *De Trin.* XIV, 7, 9 - CC, La, 433.

79 *De Trin.* XIV, 10, 13 - CC, La, 441: Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur fit trinitas in qua iam et verbum possit intellegi. Formatur quippe ex ipsa cogitatione, voluntate utrumque iungente. Ibi ergo magis agnoscenda est imago quam quaerimus.

80 *De Trin.* XIV, 12, 15 - CC, La, 442-443.

God goes by way of the knowledge of oneself. Being the image of God constitutes the human interiority: 'fecisti nos ad Te!' It is then impossible to be '*without* God', but if one does not remember God, if one does not understand and love Him through the process of becoming conscious one is also not '*with God*'. It is the great misery of man not to be with Him, without whom one cannot be[81]. Like the 'notitia' was a sleeping knowledge which has to be awakened by 'cogitatio', in the same way the image, i.e. the created orientation of the interiority towards the Triune God, is at the moment asleep, unclear, and must be permanently renewed and illuminated.

That is why it is necessary to say that man *is* at the same time image of God and *becomes* that image. The imago is a datum and a task, the task of the 'homo interior'. What is the origin of that task of self-knowledge, which Augustine had already indicated in the *Soliloquia*? 'Ut se cogitet et secundum naturam suam VIVAT, id est ut secundum suam naturam ordinari appetat'[82]. The 'se cogitare' has therefore clearly ethical implications. There is a clear line from the program declaration of the *Soliloquia* through the *Confessiones* to the *De Trinitate*. Augustine's image of man is not only knowledge about man, but it lies at the basis of a well-defined style of life about which he will preach to the faithful. This style of life is that of the 'homo interior' of the Paulinian type rather than of the Plotinian model. In this perspective Paul is quoted many times also in *De Trinitate*[83]. The renewal of man is realized in the knowledge of God, but also and essentially under the power of the will and with the help of God and the salutary work of Christ-Medicus. Once again we do not want to belittle the influence of Neoplatonism; but we think that the use of a given method is not sufficient to annex somebody. The Plotinian method and many schemes of thought borrowed from the Neoplatonic tradition are present also in *De Trinitate*. The strongly hierarchic vision of the world in the *ascensio*, the knowledge of oneself as a starting point, and even the theme of the image were not new in philosophical thought; yet the 'temporalia' have a discreet but real function in man's ascent to God. They are good but can be badly used. One should reject them only when they obscure the image[84].

[81] *De Trin.* XIV, 12, 16 - CC, La, 444, 41-42.
[82] *De Trin.* X, 5, 7 - CC, L, 320, 2-3.
[83] *De Trin.* XIV, 2, 4 - CC, La, 425; XIV, 16, 22 - CC, La, 453.
[84] *De Trin.* IV, 18, 24 - CC, L, 191: Purgari autem ut contemperaremur aeternis

In themselves the temporal things are ambivalent, but they can play a pedagogic role and stimulate towards transcendence. They are however also the reason why we cannot realize God's image in us by ourselves. Out of humility and a feeling of impotence we appeal to a Mediator.

Augustine sharply criticises those who think that they will be able to arrive there by themselves because they were lucky enough to have a few successful ecstasies, whereas they only saw 'the land beyond the sea from a distance'[85].

We return to an idea, which was shown to be important earlier on: the doctrine of creation has fundamentally helped to constitute the image of man. Our being-image IS different from the Platonic tradition, because it is a created image. Christ is God's ideal image and that is something we will never be able to attain. Our being created in a sense separates us from God and introduces the factor 'time' in our interiority[86]. Therefore our being-image contains a strong element of historicity, if this term is not too modern.

That he is in an amazing way reflecting God is something which man must discover throughout his history. This discovery does not take place in one moment, it does not belong to the ecstasy; it is the result of a total effort, and this is even the more true because the image is of a trinitarian structure. The whole work evidences a climate of difficult search; Augustine struggles as it were with the image of Trinity in the depths of our being. He does not try in *De Trinitate* to prove anything; he rather tries to realize himself in writing. We are and we become at the same time the 'imago Trinitatis' and this dialectic between being and becoming will end only when our materiality will no longer be a screen between image and reality.

Then the image will have reached its perfection. But also in the 'visio Dei' we remain imago; never do we get the 'aequalitas'[87]. Even then the kernel of our personality will not be destroyed; also after that we remain different from God. The Ich-Du-relation which found

non nisi per temporalia possemus... Inutilia temporalia decipiunt aegrotos; utilia temporalia suscipiunt sanandos...

[85] *De Trin.* IV, 15, 20 - CC, L, 187: Sed quid prodest superbienti et ob hoc erubescenti lignum conscendere de longinquo prospicere patriam transmarinam?

[86] *De Trin.* VII, 3, 5 - CC, L, 253: ... quia et nos *imago dei* sumus, non quidem aequalis, facta quippe a patre per filium, non nata de patre sicut illa.

[87] *De Trin.* IX, 11, 16 - CC, L, 307: Quocirca in quantum deum novimus similes sumus, sed non ad aequalitatem similes quia nec tantum eum novimus quantum ipse se.

a unique expression in the *Confessiones* remains the basis of *De Trinitate*.

To conclude: The Augustinian synthesis remains as unfinished as our being man itself. *De Trinitate* is not a serenely finished philosophical system. Yet the main lines of his image of man approach their completion.

'To be human in the highest degree is to be an *Imago Dei*. Since man is made by God to be an image of him, the more perfectly he images God, the more perfectly human he becomes'[88]. The *imago Dei* -motive, linked with the doctrine of creation seems to us the key to Augustine's image of man. Augustine has inserted the whole Plotinian thought in this vision and already very early in his development the Christian inspiration and aims were determining. The influence of Ambrose, who showed him the way to the Bible can hardly be overestimated. We have been created as image and it is God's initiative that we can take our being man as a starting point towards Him. Because the human interiority is a revelation of God himself in his deepest trinitarian mystery, to live 'at the surface of our life' can never lead to happiness.

[88] Fay, p. 173.

Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus

HENRI-DOMINIQUE SAFFREY

En hommage au savant directeur du *Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem graecorum*, le Prof. G. Verbeke, et pour rester dans le thème général de ce volume de Mélanges, je me propose d'esquisser une image de ces hommes qui, dans les écoles philosophiques des V[e] et VI[e] siècles, écoutaient ou lisaient les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote et de Platon. Je me limiterai à l'un des plus célèbres d'entre ces professeurs de philosophie platonicienne, Proclus, qui enseigna comme successeur de Platon à l'Académie entre les années 437 et 485, et je me demanderai ce qui attirait les étudiants qui se pressaient de toutes parts dans l'Athènes du V[e] siècle aux leçons du philosophe Proclus[1]. Je crois que la réponse à cette question peut se trouver dans deux sortes de documents: les premiers relèvent proprement du genre biographique[2], tandis que les seconds sont les préfaces de Proclus à ses grandes œuvres, dans lesquelles il devait chercher à fixer et à retenir l'attention de ses auditeurs.

* * *

[1] Pour les dates, voir H.D. Saffrey et L.G. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne* I, Collection des Universités de France (Paris, 1968), p. XVI-XIX et XXVI. (Dans la suite: *Théol. plat.* I).

[2] Le P. Festugière a bien voulu me communiquer une traduction annotée complète et inédite de la *Vita Procli* par Marinus. Je l'en remercie infiniment. Dans la suite, c'est toujours cette traduction que je citerai.

Nous savons que le grand poète du règne de l'empereur byzantin Anastase Ier (491-518), Christodôros de Coptos[3], un égyptien qui avait composé un ouvrage sur les origines de Constantinople en douze livres, une épopée en six livres célébrant la victoire d'Anastase sur l'Isaurie en 497, et la célèbre description (*ecphrasis*) des statues du Zeuxippos, un bain de Constantinople, contenant soixante-cinq épigrammes et conservée dans l'*Anthologie*, avait aussi écrit un *monobiblos* intitulé: *Sur les auditeurs du Grand Proclus*[4]. C'était probablement une collection de petites pièces épigrammatiques sur les diverses célébrités de l'école. Proclus était mort en 485, le livre de Christodôros a dû être produit peu de temps après, peut-être est-ce à lui que Marinus fait allusion lorsque dans le dernier chapitre (chap. 38) de la *Vita Procli*, il écrit: 'Quant à ceux qui ont été ses disciples, qui le veut en pourra aussi écrire l'histoire véritable: il en a eu beaucoup en effet, de bien des lieux, à son école, les uns pour entendre seulement ses cours, tandis que d'autres l'ont suivi assidûment et pour l'amour de la philosophie ont partagé ses travaux'. La distinction que Marinus établit ici entre les disciples de Proclus est très éclairante: lui-même ancien élève de l'Académie et successeur de Proclus dans la chaire de philosophie platonicienne, est un témoin irrécusable; or il distingue deux classes parmi les disciples de son maître, ceux que l'on peut appeler les disciples-philosophes, et les auditeurs libres. En rassemblant dans les documents contemporains tous les noms connus d'élèves de Proclus, nous sommes arrivés à treize disciples-philosophes et quatorze auditeurs libres[5]. Cet échantillonnage est probablement représentatif, et ainsi nous savons que,

[3] Sur Christodôros de Coptos, cf. *P.W.*, s.v. 'Christodoros', Bd. III, col. 2450-2452 (F. Baumgarten) et l'*Oxford Class. Dictionary*² (Oxford, 1970), s.v. 'Christodorus' (A. Cameron), et en dernier lieu A. Cameron, *Porphyrius the Charioteer* (Oxford, 1973), p. 105-106 et 151-154. Dans un article antérieur, A. Cameron, 'Wandering Poets: A literary Movement in Byzantine Egypt', *Historia*, 14 (1965), p. 470-509, soutient que Christodôros, parce qu'il a été l'élève de Proclus, doit avoir été païen avec un nom chrétien (p. 475). Le contraire me paraît plus probable. C'était un chrétien vivant en milieu païen. Nous savons qu'il y avait des chrétiens parmi les auditeurs des professeurs païens.

[4] Cet écrit perdu est cité une fois par Jean Lydus, *De magistratibus* III 26, p. 113.14-17 Wuensch, à propos d'Agapios d'Athènes, le dernier des grands disciples de Proclus et qui fut à Philadelphie le professeur de Jean Lydus, qui cite l'hexamètre:

<Ἀγάπιος> πύματος μέν, ἀτὰρ πρώτιστος ἁπάντων.

Ce vers se traduit très littéralement: (Agapios) last but not least! Agapios est aussi un nom chrétien. Voici donc un deuxième élève de Proclus portant un nom chrétien.

[5] Cf. *Théol. plat.* I, p. XLIX-LIV.

bon an mal an, l'auditoire de Proclus se composait pour moitié de futurs philosophes, l'autre moitié groupait les auditeurs de passage.

Parmi ces derniers, nous trouvons en majorité des hommes politiques qui voulaient sans doute se frotter aux doctrines morales et politiques traditionnelles dans l'Académie, ainsi Sévérianus de Damas, Pamprépios l'Égyptien, Rufinos, Marcellinos, le patrice Anthémius, Flavius Illustrius Pusaeus, consul en 467 et deux fois (en 465 et 473) préfet du prétoire d'Orient, et enfin Flavius Messius Phoebus Severus, consul en 470 et préfet de la Ville de Rome. Deux autres auditeurs libres, Athénodore et Zénon de Pergame, furent ravis à Proclus par un concurrent, un philosophe cynique nommé Saloustios — chose courante à cette époque[6] — et Proclus dut renvoyer purement et simplement un certain Hilarios d'Antioche en raison du relâchement de ses mœurs[7]. Ce dernier trait est particulièrement intéressant. La philosophie platonicienne était avant tout une école de vertu, vertu qui devait tout droit conduire au bonheur. N'oublions pas que Marinus a donné à sa biographie de Proclus le titre: περὶ εὐδαιμονίας, *Sur le bonheur*. Et c'est tout l'argument de l'ouvrage. Proclus y est présenté comme l'homme suprêmement heureux parce qu'il a eu à la fois la béatitude des sages et toutes les vertus. Marinus consacre sa biographie à montrer cela en détail en classant toutes ces vertus dans l'échelle alors classique des vertus physiques, morales, politiques, purificatives, théorétiques et théurgiques. Or, depuis Platon (*Théét.* 176 B 1) et Plotin (*Enn.* I 2 (19), l. 3-4), 'être assimilé à dieu' est le but visé par la vertu[8]. Et de fait, c'est la conclusion de Marinus, le vrai bonheur de Proclus est d'avoir été aimé des dieux, θεοφιλής (chap. 30-33), Athéna, Asclépius, Pan et la Mère des dieux.

On peut donc dire que ce qui attirait ces auditeurs de passage, la plupart engagés dans la vie politique des cités, aux leçons du philosophe Proclus, c'était l'appétit d'une certaine vie spirituelle, imbus qu'ils devaient être de l'antique principe platonicien de la *République* (V, 473 C-D), selon lequel 'à moins que les philosophes ne règnent dans les cités ou, inversement, à moins que ceux qui

[6] Par exemple, voir le discours XLIII de Libanius et P. Petit, *Les étudiants de Libanius* (Paris, 1957), p. 106-107.

[7] Sur ces personnages, cf. *Théol. plat.* I, p. LII-LIV.

[8] Cf. H.D. Saffrey, 'Abamon, pseudonyme de Jamblique', *Philomathes, Mémorial Philip Merlan*, (The Hague, 1971), p. 235-238.

ont nom aujourd'hui de rois ou de dynastes ne se familiarisent avec l'amour de la sagesse..., ni les cités ni, je pense, le genre humain, ne verront cesser leurs maux'. Mais c'était aussi et plus encore ce même appétit qui lui valait l'assiduité des disciples-philosophes: ceux-là voulaient vivre en philosophes, voulaient vivre de la philosophie, à une époque de l'histoire de la philosophie grecque où elle représentait le dernier bastion de la religion païenne[9]. A ce sujet, une observation s'impose. La plupart de ces disciples-philosophes appartenaient en réalité à des familles de philosophes dans lesquelles on se passait de génération en génération le flambeau de la philosophie comme un patrimoine religieux[10]. Ainsi, il y eut successivement à l'école de Proclus les descendants de ses prédécesseurs dans la chaire académique, Hiérios, fils de Plutarque d'Athènes, qui était même probablement l'aîné de Proclus, puis son fils Archiadas qui devait être son contemporain, et le petit-fils d'Archiadas, Hégias, qui fut le bâton de vieillesse de Proclus. Il y avait aussi les deux frères Ammonius et Héliodore, d'Alexandrie, qui étaient alliés par leur mère à Syrianus, le maître de Proclus et son prédécesseur immédiat: ils étaient venus d'Alexandrie à Athènes avec un de leurs amis, Hiérax. Je classerai aussi dans cette catégorie Asclépiodote, qui était d'Aphrodisias[11]; c'est à lui que Proclus confia la formation d'Isidore d'Alexandrie, un futur successeur de Proclus, à lui aussi qu'il dédia son commentaire sur le *Parménide* — il fallait donc qu'il soit un métaphysicien chevronné —; or sa fille épousa un homonyme, Asclépiodote d'Alexandrie, qui fut aussi élève de Proclus, candidat éventuel avec Isidore à sa succession[12], et, semble-t-il, après son beau-père, professeur à Aphrodisias de Carie. Voilà donc encore une famille de philosophes: Damascius dit d'Asclépiodote l'Ancien que, sous

[9] Cf. Fr. Cumont, *Lux perpetua* (Paris, 1949), p. 361: 'Le néoplatonisme, dernier soutien dogmatique du paganisme..., contracta une alliance de plus en plus étroite avec la religion et aussi avec la magie, et il se rapprocha toujours davantage de la théologie et même de la pratique des mystères orientaux'. Après l'arrêt du culte public officiel des cités, ces formes de religion furent les seules praticables dans la religion païenne.

[10] Cf. sur la famille de Plutarque d'Athènes, *Théol. plat.* I, p. XXVI-XXXV.

[11] Asclépiodote le Grand était d'Aphrodisias et non d'Alexandrie, comme on l'a dit par erreur dans *Théol. plat.* I, p. LI. Cela résulte des termes mêmes dans lesquels la ville d'Aphrodisias a honoré Asclépiodote. Dans les inscriptions elle se qualifie de πατρίς et de τιθήνη d'Asclépiodote, cf. L. Robert, *Hellenica* IV (Paris, 1948), p. 115 (ligne 7 de l'inscription) et *Anthologie Palatine* IX, 704; *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* VIII, (Manchester, 1962), n° 487, et L. Robert, *Hellenica* XIII, p. 170-171.

[12] Cf. *Théol. plat.* I, p. XXIV-XXVI.

sa direction, la cité d'Aphrodisias 'produisit de nouveau une fleur de sainteté' (*Vita Isid.*, fr. 204), comprenez qu'il avait travaillé là-bas au maintien et à la défense du culte païen. Dans ces conditions, n'est-il pas significatif que la ville d'Aphrodisias ait décidé de lui élever une statue avec une inscription où l'on mentionne deux fois sa ou ses vertus: ἀρετῆς φάος..., ἀρετάων Ἀσκληπιοδότου τὸ κλέος ἀθάνατον. Ces vertus sont celles en effet des philosophes néoplatoniciens. Asclépiodote les avait acquises à l'école de Proclus, et, nous allons le voir, en lisant avec lui le *Parménide*. Et il les avait transmises à sa fille et à son gendre. Pour compléter cette liste des disciples-philosophes, il faut encore nommer ceux qui seront les successeurs de Proclus à l'Académie: Marinus de Néapolis auquel Proclus a dédié son commentaire sur le mythe d'Er, Isidore d'Alexandrie dont Damascius écrira la biographie, et Zénodote que l'on appelait 'l'élève chéri' de Proclus, probablement à cause de la différence d'âge entre eux. D'autres qui furent ses disciples enseignèrent ensuite dans d'autres cités, comme Asclépiodote d'Alexandrie, qui fut professeur à Aphrodisias, et Agapios qui le fut à Philadelphie[13].

Tous ces disciples-philosophes furent bien, comme le disait Marinus, les élèves assidus de Proclus, qui 'pour l'amour de la philosophie ont partagé ses travaux'. Le poète Christodôros lui aussi a dû les présenter ainsi associés à leur maître et même à l'antique fondateur de l'Académie et de la vie philosophique par excellence. Aussi ce ne peut pas être un hasard si, en décrivant les statues qui ornaient le gymnase Zeuxippos à Constantinople, Christodôros présente la statue de Platon de la manière suivante[14]:

> Εἱστήκει δὲ Πλάτων θεοείκελος, ὁ πρὶν Ἀθήναις
> δείξας κρυπτὰ κέλευθα θεοκράντων ἀρετάων.

'Ensuite se dressait, semblable à un dieu, Platon qui jadis montra à Athènes les chemins cachés des vertus divines'. Il faut insister sur ces derniers mots: ce n'est pas le chemin des vertus humaines que maintenant Platon montre à Athènes, c'est celui des vertus qui sont dans l'esprit et le cœur des hommes l'œuvre des dieux eux-mêmes. Nous les connaissons, ce sont les vertus purificatives, théorétiques et théurgiques, des vertus que nous pourrions appeler mystiques. C'est à cette théologie mystique que formait essentiellement l'école de Proclus.

[13] Sur tous ces personnages, cf. *Théol. plat.* I, p. L-LII.

[14] Cf. *Anthologie Palatine* II 97-98. La traduction est de P. Waltz.

Au chap. 25 du *De compositione verborum*, au moment où il va traiter de la prose d'art, Denys d'Halicarnasse écrit ceci[15]: 'La prose d'art est comparable aux mystères, et il n'est pas possible de la divulguer à la multitude, de telle sorte que je ne peux pas être accusé de grossièreté si j'invite ceux auxquels c'est permis, à venir aux mystères du verbe, et si je dis aux profanes de fermer les portes de leurs oreilles'. Ce langage n'est pas tellement étonnant. Il annonce des générations d'auteurs pour lesquels la prose d'art sera le véhicule de leurs intuitions mystiques: les mystères du verbe sont seuls porteurs des mystères divins. Les préfaces de Proclus à ses grandes œuvres célèbrent ainsi par la recherche du style ses découvertes théologiques. Aussi bien ces découvertes sont-elles présentées comme des révélations divines! N'oublions pas, d'autre part, que Proclus, comme tous les maîtres en philosophie de son époque, avait d'abord reçu une bonne formation dans l'art de la rhétorique[16]. Proclus savait composer.

Relisons pour commencer la préface à la *Théologie platonicienne*[17]. C'est probablement la dernière des œuvres de Proclus et en même temps une somme de toute sa doctrine. Pour ce que nous venons de dire, cette préface est extrêmement caractéristique. La philosophie de Platon en général y est présentée comme une révélation divine[18], elle est appelée 'une initiation aux mystères divins', son auteur, Platon, est nommé 'hiérophante', ses successeurs, les néoplatoniciens, sont les 'prêtres' de cette mystagogie, et le plus grand de tous aux yeux de Proclus, son maître Syrianus, est loué d'une manière dithyrambique, comme un saint!

La philosophie de Platon en général a fait, je le crois, sa première apparition par la grâce de la volonté pleine de bonté des dieux, puisqu'elle a révélé l'intellect caché en eux et la vérité qui a partie liée à l'ensemble de ce qui existe, aux âmes qui ont pour séjour le monde du devenir, pour autant qu'il leur est permis d'avoir part à ces biens surnaturels et immenses; elle a retrouvé plus tard une forme plus parfaite, et après une période où elle s'est comme retirée en elle-même et s'est rendue invisible à la plupart de ceux qui faisaient profession de philosopher et désiraient prendre part à *la chasse à l'être* (*Phaed.* 66 C 2), de nouveau elle a reparu à la lumière; et en

[15] Cf. *De comp. verborum* 25, p. 124.2-6 Usener-Radermacher.

[16] Sur ce point en général, cf. A. Cameron, 'The End of the Ancient Universities', *Cahiers d'Histoire Mondiale* 10 (1967), p. 659, et *Claudian* (Oxford, 1970), p. 305-306, sur l'éducation de Proclus dans le domaine de la rhétorique, cf. Marinus, *V. Procli* 8, et *Théol. plat.* I, p. XI-XII.

[17] Cf. *Théol. plat.* I, p. 5.6-6.15.

[18] Cf. R.T. Wallis, *Neoplatonism* (London, 1972), p. 17 et 154-155.

particulier, l'initiation aux mystères divins eux-mêmes, dressée dans sa pureté *sur un socle sacré* (*Phaedr.* 254 B 7) et installée pour l'éternité dans la résidence des dieux de là-bas, a été révélée, je pense, à ceux qui, dans la condition temporelle, pouvaient en tirer profit, par un seul homme (Platon), celui que l'on n'aurait pas tort d'appeler le guide *des mystères* véritables, auxquels *sont initiées* les âmes qui se sont détachées des régions terrestres, et le hiérophante *des apparitions intégrales et immobiles* (*Phaedr.* 250 B 8-C 3), auxquelles prennent part les âmes lorsqu'elles se sont attachées sérieusement à la vie heureuse et béatifiante; pourtant, cette première fois, il alluma la lumière avec un tel sens du sacré et du mystère comme au cours des saintes célébrations et la mit tellement en sécurité au plus profond du sanctuaire qu'elle demeura ignorée de la plupart de ceux qui y pénètrent, puis avec le retour régulier des temps par le ministère de certains prêtres véritables qui avaient adopté le mode de vie qui convient pour accéder à ces mystères, elle fut produite au grand jour, pour autant que cela lui était possible, elle jeta ses feux en tous lieux et fit partout paraître les illuminations qui résultent de ses apparitions divines.

Ces exégètes de l'époptie platonicienne qui ont déployé pour nous les très saintes explications concernant les principes divins parce qu'ils avaient reçu une nature toute pareille à celle de leur guide, je tiendrais volontiers que ce furent Plotin l'Égyptien, et ceux qui de lui ont reçu la tradition de cette doctrine, Amélius et Porphyre, et en troisième lieu, me semble-t-il, ceux qui furent leurs disciples et qui ont atteint une telle perfection que *nous pouvons les comparer à des statues* (*Resp.* II, 361 D 5), Jamblique et Théodore d'Asiné, et les autres, quels qu'ils soient, qui à leur suite sont entrés dans ce chœur divin pour élever leur propre pensée jusqu'à l'extase dionysiaque que donnent les écrits de Platon; c'est d'eux que celui (Syrianus) qui, après les dieux, a été notre guide dans tout ce qu'il y a de beau et de bien, avait reçu sans mélange dans l'intime de son âme la très authentique et très pure lumière de la vérité, et c'est lui qui nous a donné d'avoir part à toute la philosophie de Platon en général, qui a fait de nous son compagnon dans les traditions qu'il avait reçues en secret des plus anciens que lui, et surtout qui nous a associé au chœur de ceux qui chantent la mystérieuse vérité des principes divins.

On aura remarqué que ce texte ne comporte que deux phrases, deux longues périodes comme les aime la rhétorique grecque tardive, et au passage on aura noté la petite incise qui caractérise les disciples de Platon en les désignant comme 'les âmes lorsqu'elles se sont attachées sérieusement à la vie heureuse et béatifiante', ce sont les âmes sœurs de celle de Proclus tel que le dépeint Marinus. Quelques lignes plus loin Proclus revient sur cette qualité de la vie philosophique, lorsqu'il dit que ceux qui firent renaître le platonisme furent 'certains prêtres véritables qui avaient adopté le mode de vie qui convient pour accéder à ces mystères'. En leur racontant l'histoire de la tradition platonicienne, Proclus invite ses auditeurs à le rejoindre

au nombre de ces mystiques qui composent le 'chœur de ceux qui chantent la mystérieuse vérité des principes divins'.

Ouvrons maintenant le commentaire sur le *Parménide*[19]. Il commence par une prière que je voudrais citer dans une belle traduction inédite qui est l'œuvre du P. Festugière.

Je prie tous les dieux et toutes les déesses de guider mon esprit vers le sujet que je me propose et, après avoir allumé en moi la brillante lumière de la vérité, de déployer mon intelligence pour atteindre à la science même des Êtres, d'ouvrir les portes de mon âme pour qu'elle accueille la doctrine divinement inspirée de Platon, et, ayant mis en mouvement ma faculté de connaissance *vers ce qu'il y a de plus lumineux dans l'Être* (*Resp.* VII, 518 C 9), de mettre fin en moi à la sagesse prétendue et à l'errance parmi les non-êtres, par l'étude tout intellective des Êtres, desquels l'œil de l'âme *se nourrit* et *s'abreuve*, comme le dit Socrate dans le *Phèdre* (247 D 2, 251 B 3): je prie les Dieux Intelligibles de me donner un intellect parfait, les Dieux Intellectifs, une puissance élévatrice, les Dieux Supracélestes maîtres de l'Univers, une énergie infrangible débarrassée des connaissances matérielles, les Dieux qui ont en lot le Monde, une vie munie d'ailes, les Chœurs Angéliques, une révélation véridique des choses divines, les Bons Démons, une plénitude de l'inspiration qui vient des dieux, les Héros, un état d'âme magnanime, grave et sublime; d'un mot, je prie toutes les classes divines de mettre en moi une disposition parfaite à participer à la doctrine tout époptique et mystique de Platon, qu'il nous divulgue lui-même dans le *Parménide* avec la profondeur appropriée aux réalités dont il traite, et qu'a développée après lui, par ses très pures intuitions, celui (Syrianus) qui s'est en vérité imbu avec Platon de l'ivresse dionysiaque, qui a été rempli de la vérité divine, et qui s'est fait pour nous le maître de cette doctrine et réellement l'hiérophante de ces divines révélations. Celui-là, je dirais volontiers qu'il est venu chez les hommes comme le type de la philosophie pour le bienfait des âmes d'ici-bas, pour remplacer les statues de culte, pour remplacer les cérémonies sacrées, pour remplacer tout le culte lui-même, et comme le guide de salvation pour du moins les hommes d'aujourd'hui et pour ceux qui naîtront après eux.

Ce texte important appelle plusieurs commentaires. Tout d'abord une fois que l'on a reconnu dans 'ce qu'il y a de plus lumineux dans l'Être', le premier dieu, le Bien-Un, selon l'exégèse de la *Théologie platonicienne* elle-même[20], on retrouve facilement la classification proclienne des dieux tels qu'ils seront précisément mis en ordre selon les conclusions des première et deuxième hypothèses du *Parménide*[21].

[19] *In Parm.* I, col. 617.1-618.13 Cousin².

[20] Cf. *Théol. plat.* II 7, p. 48.9-14: 'Lorsque Socrate mentionne le chef des biens divins comme *la partie la plus lumineuse de l'être*, ce n'est pas ... en tant qu'il participe de la lumière qu'il le dénomme *le plus lumineux* ..., mais c'est en tant qu'il est cause de la lumière partout répandue et en tant qu'il est source de toute la divinité intelligible, intellective ou péricosmique'.

[21] Cf. *Théol. plat.* I, p. LXVIII-LXIX.

Or à chacune de ces classes divines, Proclus demande la grâce d'une vertu particulière ordonnée à la connaissance suprême du premier dieu. Aux Héros, 'un état d'âme magnanime, grave et sublime', aux Démons, 'la plénitude de l'inspiration', aux Anges, 'la révélation', aux Dieux encosmiques, 'les ailes de l'âme'[22], aux Dieux Supracélestes, 'l'énergie pour se débarrasser de tout ce qui alourdit', aux Dieux intellectifs, 'la puissance qui élève jusqu'à l'Au-delà', aux Dieux intelligibles, 'l'intellect de la connaissance parfaite', l'Un-Bien étant à la fois le premier ébranlement et la fin de toute cette montée. La prière que Proclus prononce pour lui-même et pour ses disciples est donc encore celle de la connaissance mystique. Car d'une part, on n'a qu'à suivre les maîtres de cette connaissance, Platon et Syrianus, et d'autre part, ces maîtres et cette philosophie ont pris la place des statues de culte des dieux et de tout le culte lui-même. Lire le *Parménide* devient l'acte religieux par excellence. Ce dernier point est particulièrement caractéristique. Proclus reprend en la dépassant une belle réflexion de Plutarque au début de son *De Iside et Osiride*[23]: 'C'est une aspiration à la Divinité que l'aspiration à la Vérité, et tout particulièrement à la Vérité sur les dieux, puisque pour elle le seul fait d'apprendre à connaître les dieux et d'enquêter à leur sujet est comme une saisie d'objets sacrés, et elle est un ouvrage manifestant plus de piété que toute purification rituelle et tout service des temples'. Pour Proclus, la véritable purification rituelle, c'est la pratique des vertus mystiques, le vrai service religieux, c'est la célébration intellectuelle de la divinité. *Religio mentis.*

Cette exégèse avait fait du *Parménide* le dialogue platonicien mystique par excellence. Et il n'était pas le seul. Nous avons perdu le commentaire de Proclus sur le *Phèdre*, mais A. Bielmeier qui en a étudié les citations dans les autres œuvres du philosophe a pu écrire[24]: 'Das wichtigste Charakteristikum der proklischen Interpretation ist die Betrachtung des Phaidros im Sinn einer Darstellung mystischen Erlebens'.

On voit donc que dans cette philosophie, l'homme est comme

[22] Evidemment celles du *Phèdre* 246 A ss.

[23] Plutarque, *De Iside* 2 (*Mor.* 351 E), p. 118.17-20 Gwyn Griffiths. Sur ce texte, cf. R. Flacelière, 'La théologie selon Plutarque', *Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Coll. de l'École Française de Rome 22 (Rome, 1974), p. 273-280.

[24] Cf. A. Bielmeier, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation*, Rhetorische Studien 16 (Paderborn, 1930), p. 42.

absorbé par le divin. Hegel avait bien vu cela, qui écrivait dans ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* que chez Proclus, 'c'est seulement le monde intelligible qui est véritable, il contient lui-même trois ordres, et c'est cette triade de triades qui constitue le vrai monde, le monde intelligible'[25]. Ici l'homme n'est rien; l'homme particulier, individuel, n'est que la dégradation de l'Homme avec un grand H. Proclus l'explique clairement dans l'une de ses dissertations sur la *République*[26]: 'Qu'il soit vrai que l'âme humaine, parce qu'elle s'est écartée de la vraie vie et qu'elle est tombée dans l'état le plus bas, soit descendue de l'activité totalitaire à la plus partielle, chacun peut le voir... La descente dans l'état de vie actuel a été chute d'une âme progressivement entraînée loin du Tout et de l'Universel jusqu'au plus particulier, d'une âme qui, à partir du plan cosmique selon lequel elle vivait auparavant, choisit le plan du vivant mortel seulement; puis, à partir de ceci, se propose, au lieu de veiller sur le vivant mortel total pris comme un seul Vivant, un autre plan particulier, celui de l'homme; puis, à partir de ceci, ayant laissé là le plan général de l'homme, établit sa vie selon un certain type de vie humaine, par exemple celle d'un philosophe; puis, à partir de ceci, a assumé la vie en tel climat, telle ville, telle famille, et ainsi est devenue âme partielle et non plus universelle...'. Voilà un texte bien clair: le malheur de l'homme c'est d'être un individu, et tout l'effort du philosophe consiste à se hausser de nouveau à l'universel et au Tout.

C'est pour cette même raison que le problème du mal est confiné au domaine du particulier et de l'individuel, 'le Tout est éternellement *bienheureux* (*Tim.* 34 B 8): il est composé de parties parfaites et qui se comportent toujours selon leur nature; mais ce qui est contre nature, voilà ce qui, pour les êtres particuliers, de toute éternité a toujours été un mal, et c'est en ceux-là que l'on trouve la laideur, la démesure, la perversion et la pseudo-existence... Car, ni la perte de la vie, ni la laideur et le manque de mesure, ni d'une manière générale la privation ne peuvent se glisser dans le Tout, au contraire, le nombre total (= le Tout *omni numero completum*) est maintenu éternellement parfait grâce à la bonté des principes universels, et

[25] Cf. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, t. 4, trad. P. Garniron (Paris, 1975), p. 931.

[26] Cf. Proclus, *In Remp.* I, p. 52.6-24; trad. franç. A.J. Festugière, *Commentaire sur la République*, t. I (Paris, 1970), p. 69-70. Un texte analogue se trouve dans l'*In Alc.*, p. 224.1-226.7 Westerink.

partout on trouve la vie, l'exister et la perfection appartenant aux êtres particuliers dans la mesure où ils constituent le Tout'. Telle est la doctrine de la *Théologie platonicienne*[27], où l'on voit que le mal qui touche l'individu, n'affecte l'univers en rien: l'univers est tout, l'individu n'est rien. C'est pourquoi Plotin pouvait formuler cette règle[28]: 'Il ne faut pas porter ses regards vers les désirs de l'individu, mais vers le Tout'. Et le Prof. E.R. Dodds nous assure que c'est là 'a warning which marks the transition from the classical to the Hellenistic outlook'[29].

C'est sûrement avec Proclus que ce trait de la mentalité hellénistique et romaine a été porté à son expression la plus affirmée: témoin encore, cette finale de la préface au *Commentaire sur le Timée*[30]: 'L'ensemble de la philosophie se divise en théorie des Intelligibles et théorie des êtres encosmiques, et à juste titre, puisqu'il y a deux Mondes, l'un intelligible, l'autre sensible, comme Platon le dira lui-même plus loin (*Tim.* 30 C 9). Cela étant, le *Parménide* embrasse le traité des Intelligibles, le *Timée*, celui des êtres encosmiques: l'un en effet nous enseigne toutes les classes divines, l'autre, toutes les processions des êtres encosmiques. Ni le premier pourtant ne néglige entièrement la théorie des êtres de l'Univers, ni le second, celle des Intelligibles, parce que et les Sensibles sont dans les Intelligibles à titre exemplaire, et les Intelligibles dans les Sensibles par mode de copies... Il pourrait sembler même, aux lecteurs non superficiels, que le mode d'exposition de Timée est tout semblable à celui de Parménide. Car de même que Timée rapporte la cause de tous les êtres du Monde au tout premier Démiurge, de même Parménide fait dépendre de l'Un la procession de tous les êtres... En outre, de même que Timée place avant la science de la nature une considération des êtres encosmiques par mode d'images, de même Parménide met en branle comme prélude à la théologie, une recherche sur les Formes Immatérielles; et de fait, il faut s'être exercé d'abord dans la discussion du meilleur régime politique avant de s'élever à la compréhension de l'Univers, et il faut s'être préparé dans

[27] Cf. *Théol. plat.* I 18, p. 84.18-85.5. Même doctrine dans l'*In Parm.* VI, col. 1113.4-12.

[28] Plotin, *Enn.* II 9 (33), 9.75.

[29] Cf. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Sather Class. Lectures 25 (Berkeley and Los Angeles, 1951), p. 221.

[30] Cf. Proclus, *In Tim.* I, p. 13.1-14.1 Diehl; trad. franç. A.J. Festugière, *Commentaire sur le Timée*, t. I (Paris, 1966), p. 39-40.

les sévères difficultés relatives aux Formes avant de se laisser mener en haut à la contemplation mystique des Hénades'[31].

Et lorsque, dans cette même préface, Proclus annonce la partie proprement anthropologique du *Timée*, il réfère aussitôt cette étude à celle des Dieux encosmiques[32]. 'C'est ici même, dans le *Timée* (69 C 3-76 E 8), que se place la considération de l'homme, comment et par quelles causes il est venu à l'être, de l'homme, dis-je, avant tout le reste, soit parce que cette considération nous est aussi appropriée, dès là que nous nous proposons toujours comme modèle la notion d'homme et vivons selon cette notion, soit parce que l'homme est un microcosme et que tout ce qui est dans le Monde sous forme divine et totale se retrouve partiellement dans l'homme: car il y a en nous l'intellect en acte, il y a une âme raisonnable issue du même Père et de la même Déesse vivifiante que l'Âme du Tout, il y a un véhicule éthéré ressemblant au Ciel, il y a un corps terrestre pétri des quatre éléments avec lesquels il a affinité. Puis donc que Platon devait considérer l'Univers sous de multiples aspects, et en tant que Modèle dans l'Intelligible et en tant que copie dans le visible, et dans le Tout et dans les parties, c'est à juste titre, peut-on dire, qu'a été complètement élaboré aussi dans la considération de l'Univers le traité de la nature de l'homme'. Pour Proclus, l'homme ne sera donc étudié dans le *Timée* que comme une image de l'Univers, une partie, réplique du Tout.

Cependant l'homme n'est pas seulement un microcosme, modèle réduit de l'Univers, il est aussi le point focal où le monde cosmique et le monde des divinités viennent se mirer pour être connus, l'homme est *capax Dei*. On devra donc aussi étudier en lui comment il peut se préparer à connaître au mieux les dieux en se connaissant lui-même. C'est l'objet que Proclus assigne à son *Commentaire sur l'Alcibiade*, comme il le dit lui-même à la fin de la préface à cet écrit, que je cite encore dans une traduction inédite du P. Festugière[33]. 'Dès lors aussi, on peut bien penser que le point de départ le plus propre de toute philosophie et du système de Platon consiste, comme nous l'avons dit, à avoir de nous-mêmes une connaissance sincère et non adultérée, qui ait été définie en termes de science et solidement établie

[31] Ces derniers mots offrent une belle définition des hypothèses du *Parménide*, qui rejoint ce que nous disions plus haut de ce dialogue tel que Proclus le considère.
[32] Cf. Proclus, *In Tim.* I, p. 5.7-21; trad. franç. A.J. Festugière, *ibid.*, p. 28-29.
[33] Cf. Proclus, *In Alc.*, p. 4.19-5.12 Westerink.

par le raisonnement causal (*Ménon* 98 A 3). Et de fait, est-il quelque autre point de départ convenable pour notre purification et perfectionnement que celui qu'a recommandé aussi le dieu de Delphes? Car de même qu'à ceux qui allaient entrer dans le sanctuaire des Déesses Éleusiniennes l'inscription notifiait: "Défense de pénétrer dans l'adyton à qui n'est ni myste ni initié", de même aussi, à l'entrée du temple de Delphes, l'inscription "Connais-toi toi-même" indiquait, je pense, la manière de remonter vers le Divin et de se porter le plus efficacement vers la purification, car peu s'en faut qu'elle ne dît clairement aux gens capables de comprendre: "Qui se connaît, comme il a commencé par le commencement, peut s'unir au Dieu révélateur de la Vérité totale et guide de la vie purifiante; qui ne se connaît pas, comme il n'est ni myste ni initié, est impropre à participer à la providence d'Apollon"'. Devenir myste et initié au Dieu Apollon, c'est-à-dire au dieu qui n'est pas multiple[34], le Premier Dieu, l'UN, tel se trouve être le but poursuivi par l'explication de l'*Alcibiade* de Platon. Et c'est précisément comme une prière au Soleil levant, c'est-à-dire à Apollon, que nous avons cru pouvoir interpréter le voyage de l'âme sur la voie des négations dans sa montée jusqu'à l'UN[35]. Tout cela est très cohérent.

* * *

Comme nous venons de le voir, les préfaces à presque toutes les œuvres conservées de Proclus sont des grands morceaux de rhétorique, et toutes ont pour thème ou culminent dans une célébration de la théologie, qui est à la fois connaissance mystique du Divin et pratique de la vie spirituelle des vertus. Le P. Festugière a montré ailleurs[36] qu'il faut encore aller plus loin, et considérer que Proclus et ses contemporains ont su allier la contemplation philosophique dont nous venons de parler avec l'art théurgique.

Tous ces témoignages rassemblés nous indiquent suffisamment que

[34] Sur ce jeu de mot sur le nom du dieu Apollon, cf. Plutarque, *De Iside* 381 F, *De E ap. Delph.* 393 C; Plotin, *Enn.* V 5 (32), 6.27, etc. C'est une tradition pythagoricienne.
[35] Cf. *Théol. plat.* II, p. 64.10-65.15, dans le chap. 11, avec les notes complémentaires, p. 119-125.
[36] Cf. A.J. Festugière, 'Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus', *Studi di Storia Religiosa della tarda antichità* (Messina, 1968), p. 7-18, reproduit dans *Études de philosophie grecque* (Paris, 1971), p. 585-596.

pour eux l'anthropologie était absorbée par la théologie, la philosophie de l'homme était devenue un chapitre secondaire et préliminaire à la théorie cosmique de Dieu. Étrange métamorphose du socratisme. Qu'il s'agisse de l'Hellénisme ou du Christianisme, l'esprit du temps était de toutes parts théocratique. Peter Brown l'a bien dit: 'What they emphasized was that it was possible, through rational contemplation, to seize the intimate connection between every level of the visible world and its source in the One God. It was possible, therefore, to 'touch' by thought the concentrated centre that had been sensed through the unrolled beauty of all visible things. To use a simple image, they viewed the world and its relation to God like a yo-yo rapidly spinning up and down on a thread'[37].

[37] Cf. Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (London, 1971), p. 73-74.

Image de l'homme dans un commentaire chrétien inédit du Manuel *d'Épictète*

MICHEL SPANNEUT

Le lecteur à qui l'on offre une 'image de l'homme' toute dessinée doit pouvoir retrouver les traits de l'original et en contrôler par lui-même l'exactitude. Quand ces traits sont épars dans un commentaire inédit, il faut lui présenter d'abord, au moins succinctement, le commentaire même, et, par delà, le texte commenté. Avant de rassembler les thèses anthropologiques disséminées dans ce qui s'appellera désormais le commentaire chrétien du *Manuel* d'Epictète, il est donc indispensable de décrire cette œuvre obscure et d'identifier avec précision l'écrit épictétéen qui en fournit la trame. Le plan de la présente étude s'impose: une brève première partie situera le commentaire dans le contexte de l''Epictète chrétien'; la suite tentera de constituer l'image de l'homme qui s'y trouve ébauchée en touches diffuses.

I

On sait la place qu'occupe l'œuvre de l'esclave stoïcien, le *Manuel* en particulier, dans la morale et la spiritualité des dix premiers siècles de l'Église[1]. Le texte en a été pillé par certains écrivains. L'exemple le plus curieux de ces utilisations partielles est assurément la Παραίνεσις περὶ ἤθους ἀνθρώπων καὶ χρηστῆς πολιτείας, attribuée à 'notre Père parmi les saints, Antoine le Grand'[2]. Ce traité, rempli

[1] M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, 2e éd. (Paris, 1969), passim; *Permanence du Stoïcisme de Zénon à Malraux* (Gembloux, 1973), p. 203-208 et passim; art. 'Epictète', *Dict. de Spir.* col. 830-849, et surtout 'Epiktet', *Reall. für Ant. und Christ.* col. 599-681.

[2] Elle figure dans la Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν (Venise, 1792), p. 11-30; t. I (Athènes, 1893), p. 2-16. Le P. Hausherr en a souligné, le premier, la couleur

de formules épictétéennes, démarque, en plusieurs endroits, le texte même de l'*Enchiridion*. Mais le philosophe païen a réalisé des performances plus surprenantes. Par trois fois, son *Manuel* est entré en bloc, au prix de quelques altérations, dans la bibliothèque du chrétien de langue grecque: la version attribuée à Nil, la version baptisée *Paraphrase* et la version du *Vaticanus graecus 2231* (folios 62r-74r). Le dernier cas est le moins connu[3]. Le manuscrit grec présente comme *Enchiridion* le texte d'Epictète quasi intégral, mais christianisé par des retouches légères et surtout monachisé: les exemples païens s'y appellent désormais Antoine, Euthyme, Jean Chrysostome, Grégoire, Basile et Arsène, c'est-à-dire les champions du monachisme égyptien et palestinien des IV[e] et V[e] siècles. Le témoin connu est du XV[e] siècle, mais il découle probablement de codex anciens. Les deux autres adaptations chrétiennes du *Manuel* ont une riche tradition, appuyée sur des manuscrits antérieurs même à ceux du texte authentique. L'une s'est glissée dans le *corpus* de Nil l'Ascète, l'autre a survécu indépendamment de toute paternité précise. Toutes deux ont été éditées dès le XVII[e] siècle[4] et plusieurs fois rééditées. Le Manuel du Pseudo-Nil, christianisé assez gauchement, peut remonter au VI[e] siècle. L'autre version, appelée improprement *Paraphrase* par son premier éditeur, est née, au plus tard, au IX[e] siècle. Elle est le fruit d'un travail monastique, beaucoup plus personnel. Bien que l'adaptateur suive la lettre du *Manuel* pas à pas et ne cherche pas à en corriger le caractère stoïcien, il ne laisse passer aucune note proprement païenne. C'est cette dernière recension du *Manuel* qui fait l'objet de notre commentaire inédit[5].

Le commentaire de l'adaptation dite *Paraphrase chrétienne* pose, à son tour, beaucoup de problèmes. On en connaît seize manuscrits, étalés du X[e] au XVII[e] siècle[6], mais aucun ne couvre toute la

philosophique: 'De Doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta, I, Un écrit stoïcien sous le nom de saint Antoine, ermite', *Orientalia christiana*, 30 (1933), p. 212 (70)-216(74).

[3] Je l'ai signalé récemment: 'Epictète chez les moines', *Mél. de Sc. Rel.*, 29 (1972), p. 49-57. Les éditions du *Manuel* n'ont jamais mentionné jusqu'ici, à ma connaissance, les variantes de ce Vat. gr. 2231.

[4] J.M. Suarez a publié la première, parmi les œuvres de Nil, en 1673. La deuxième a été publiée par Méric Casaubon à Londres en 1659.

[5] Les longues citations répétées qu'offre le commentaire, dans ses divers manuscrits, ne laissent aucun doute à ce sujet. Elles confirment au contraire que la *Paraphrase* a une tradition bien définie, étrangère, malgré quelques rares rencontres, à la tradition du *Manuel* du Pseudo-Nil, a fortiori au *Manuel* de Vat. graecus 2231.

[6] M. Spanneut, 'La tradition manuscrite d'un commentaire chrétien d'Epictète',

Paraphrase, loin de là. Bien plus, ils se divisent en trois groupes, qui s'arrêtent chacun à une étape différente du texte de base. Cinq manuscrits ajoutent à une 'introduction' (Προέκθεσις ou Πρόλογος), que l'on trouve partout (sauf deux accidents), l'explication de quelques lignes seulement d'Epictète. Deux manuscrits prolongent le commentaire au point d'offrir un texte six fois plus long. Neuf manuscrits multiplient le texte minimum du commentaire par quinze et l'interrompent au chapitre VIII du *Manuel* authentique (quand il est divisé en 52-53 chapitres), au chapitre XI de la *Paraphrase* répartie en 71 chapitres. Il ne semble pas pour autant qu'il s'agisse d'un travail qui aurait été prolongé à des époques différentes. Le texte maximum, outre qu'il présente une relative unité de pensée, de vocabulaire et de style, se lit dans un manuscrit du X[e] siècle (*Parisinus 1053*), comme le texte minimum (*Laurentianus LV 4*). Quatre manuscrits, tous du texte maximum, précisent que 'quelque obstacle empêcha le commentateur de poursuivre'. On ignore le nom de cet auteur. Ce ne peut être évidemment Georges Lakapénos[7], un personnage du XIV[e] siècle, à qui trois manuscrits tardifs attribuent le texte, puisque certains manuscrits remontent au X[e] siècle et que, dès cette époque, l'œuvre existait mutilée et réduite à un quinzième. La fin du IX[e] siècle constitue le *terminus ad quem*. Simplicius, le philosophe du VI[e] siècle, fournit le *terminus a quo*, puisque son commentaire du *Manuel*[8] est utilisé une trentaine de fois, même littéralement, par notre anonyme. L'œuvre se situe donc entre ces deux limites, mais la langue et l'inspiration invitent a la rapprocher du *terminus ad quem*, soit autour du VIII[e]-IX[e] siècle.

L'œuvre n'est pas tout à fait ignorée des philologues, ni totalement inédite, bien qu'elle soit presque absente de l'abondante bibliographie d'Epictète établie par W.A. Oldfather et ses collaborateurs, et mal définie dans le tableau des manuscrits qui l'accompagne[9]. L. Allatius,

Philologus, 108 (1964), p. 128-137. A cet article il faut apporter quelques correctifs et un codex complémentaire: le Vat. graecus 2231, folios 223r-238, le manuscrit qui fournit aussi la version monachisée du *Manuel* mentionnée plus haut.

[7] V. Lundström, 'Ad Georgium Lakapenum', *Eranos*, 2 (Uppsala-Leipzig, 1897), p. 47-48.

[8] Cf. éd. Fr. Dübner (Paris, 1840 et 1877).

[9] W.A. Oldfather, *Contributions toward a bibliography of Epictetus* (Urbana, 1927); id. *A Supplement*, ed. by M. Harman, with a preliminary list of Epictetus manuscripts by W.H. Friedrich and C.U. Faye (Urbana, 1952). A vrai dire, les auteurs, dans le tableau des manuscrits, mentionnent 14 fois le commentaire sous le nom de Lakapénos. Ils semblent s'être rendu compte du problème en cours de route (*Supplement*, p. 138).

au XVII[e] siècle, la rencontrait parmi les œuvres de Georges Lakapénos. J.B. Lefebvre de Villebrune, en 1782, la lisait dans un codex du X[e] siècle, le *Parisinus 1053*. Fabricius et Harles enregistraient ces résultats dans leur *Bibliotheca graeca* et Schweighäuser dans ses *Epicteteae philosophiae monumenta* (t. III, p. 140). Ce dernier les précisait dans son édition critique du *Manuel* et y citait même les premières et les dernières lignes de l'œuvre[10]. Au XX[e] siècle, S. Lindstam[11] et N. Dane II[12] y ont consacré de très brèves notes. Enfin, A. Dain, mal informé des travaux antérieurs, donnait, sous le titre *Introduction inédite à l'"Epictète chrétien'*[13], entre trois pages de présentation et deux pages d'analyse, le texte grec minimum, lu dans les seuls *Laurentianus LV 4* et sa copie *Bernensis 97*, en le considérant comme complet. En résumé, un quinzième du texte se trouve édité, très imparfaitement d'ailleurs, et les études consacrées à l'ensemble, additionnées, font au total une dizaine de pages. L'œuvre demeure pratiquement inconnue.

Il est donc utile d'en définir brièvement la nature. L'introduction est un plaidoyer en faveur de la 'philosophie des chrétiens', qui peut mener à la perfection de l'homme, en donnant priorité à la morale sur la recherche intellectuelle. Elle en décrit les objectifs et justifie la préférence que porte l'auteur à l'œuvre épictétéenne, en même temps que le titre du *Manuel* (Ἐγχειρίδιον). Le commentaire qui fait suite revêt des formes assez diverses. Tantôt il est constitué par des notes rapides, qui expliquent de brèves citations, à peine introduites, et l'on est proche des scolies. Tantôt l'auteur développe assez copieusement un thème suggéré par son texte: la nécessité de la connaissance de soi en morale, les représentations et leur bon usage, la προαίρεσις et l'ἐλευθερία, l'opinion et les illusions des sens, l'homme et l'animal, le sage et la multitude, l'art et la nature dans le travail éthique, le but et les moyens, la disponibilité à Dieu… Selon la loi du genre, certains de ces thèmes reviennent à plusieurs reprises et l'identité de vue qui se révèle alors aux différentes étapes du livre peut témoigner en faveur de l'unité de l'œuvre. Il faut

[10] *Epicteti Manuale et Cebetis Tabula Graece et Latine* (Leipzig, 1798), p. CII-CVI.
[11] 'Ein byzantinischer Commentar der christlichen Paraphrase des Encheiridions', *Byzant. Zeitschrift*, 30 (1929-1930), p. 43-49.
[12] 'The Commentary on the Christian Enchiridion', *Trans. and Proc. of the Amer. Philol. Ass.*, ed. by Ph.H. de Lacy, t. 30 (Lancaster-Oxford, 1949), p. 425-426.
[13] *Mélanges de Philosophie grecque offerts à Mgr Diès* (Paris, 1956), p. 61-68. Outre l'erreur fondamentale, l'édition du texte grec (p. 64-67) est très défectueuse, autant par négligence que faute de témoins.

noter cependant que le commentaire, exclusivement philosophique dans les deux premiers tiers, sans aucune trace de paganisme d'ailleurs, devient progressivement biblique et chrétien, comme l'annonce l'introduction en sa première ligne: ἡ χριστιανῶν φιλοσοφία. Il s'achève par une édifiante méditation sur la mort. Tel est le cadre où s'inscrit l'image de l'homme dont il faut maintenant rassembler les traits. La suite de l'exposé indiquera d'abord deux notes générales qui caractérisent cette conception de l'homme, puis examinera successivement le problème du corps et celui de l'âme.

II

Parce qu'il hérite de la pensée grecque en général, peu encline à cette science, et parce qu'il relève d'Epictète, qui, avec les Stoïciens de son temps, est essentiellement un moraliste, le commentaire n'est évidemment pas un traité d'anthropologie au sens moderne du terme. L'homme y est considéré continuellement, non dans son essence ou son 'vivre', mais dans son 'bien vivre'.

Or ce 'bien vivre', aux yeux de l'auteur, est équivalent du 'vivre en chrétien', et, réciproquement, la vie vraiment chrétienne réalise, pour lui, la totalité des virtualités humaines. C'est le premier trait à recueillir quand on veut composer l'image de l'homme éparpillée dans le commentaire. L'introduction commence par une déclaration de principe très explicite: 'La philosophie des chrétiens excellente et chère à Dieu apporte un correctif à tous les arts. Loin de les empêcher de jouer leur rôle propre, comme le disent certains, qui la prétendent productive d'inaction, elle les parfait plutôt et donne à chaque art tout l'accroissement qu'il est naturellement capable d'en recevoir. Aussi tout chrétien se devrait-il de pratiquer cette philosophie, quelque autre art qu'il soit décidé à poursuivre: là réside la perfection de l'homme en tant qu'homme' (2, 2-3,2 = Dain, 64, 1)[14]. Plus loin, l'auteur reprend: 'Si l'on est chrétien excellent, on est du fait même

[14] Le commentaire étant inédit, il a fallu le citer abondamment. Les références renvoient, par la page et la ligne, à ma collation personnelle du texte en 187 petites pages. En attendant l'édition (en préparation pour la collection *Sources chrétiennes*), elles permettent au moins de situer approximativement les citations. Ces références sont doublées du renvoi à l'édition d'A. Dain (article cité), pour la partie publiée, sous le nom de Dain, suivi de la page et du paragraphe dans la numérotation de l'éditeur. La traduction est souvent très littérale pour que le lecteur puisse y deviner l'original. De plus, le pluriel 'choses' a été adopté délibérément pour traduire τὰ…, parce que les termes 'êtres' et 'biens' sont inadéquats ou prêtent à confusion.

homme de bien ... Si l'on est moine excellent, on est de toute façon homme excellent, et, si l'on est clerc excellent, du fait même homme excellent' (15, 2-7 = Dain, 65, 9). Ces propos d'un humanisme surprenant, qui annoncent le 'tant homme que rien plus' de François de Sales, mettent bien l'homme au cœur de l'exposé.

Mais l'homme n'y est jamais considéré isolément et c'est un deuxième trait de sa physionomie. Il est situé par rapport à la nature, quelquefois dans son essence, très souvent dans son activité. La conformité à la nature (κατὰ φύσιν), le dogme stoïcien traditionnel, est l'élément majeur de cette philosophie, repris, sous des formes diverses, une quarantaine de fois: 'L'activité conforme à la nature, pour chaque être, est le parfait' (4, 2-4 = Dain, 64, 2; cf. 4, 8-9 = Dain, 64, 3). L'auteur ne formule le principe que pour l'appliquer à l'homme: 'Pour l'âme, il en va bien de même. L'activité conforme à sa nature révèle ce qui est parfait pour elle; l'activité contraire à sa nature, ce qui est imparfait' (4, 7-10 = Dain, 64, 3). Rapprochant, en Stoïcien, les notions de φύσις et d'οἰκείωσις (cf. 141, 2-8). il identifie ce qui 'nous est désirable (ὀρεκτά) par nature' à τὰ οἰκεῖα ἐφετά, 'les choses souhaitables qui (nous) sont propres' (115, 2-5)[15]. Mais pour se conformer à la nature, il faut la connaître et d'abord se connaître: 'Il convient à chacun de nous, dit le commentateur, d'exercer l'activité conforme à sa nature, ce à quoi préside la connaissance de soi' (3, 11-4, 2; cf. 3, 3-4 = Dain, 64, 2). Renversant le raisonnement, avec sa prolixité coutumière, il poursuit: 'Si à la connaissance de soi se rattache l'activité conforme à la nature, là est le parfait. La connaissance de soi peut donc être la perfection de l'âme. Comme la connaissance entraîne la vertu, la méconnaissance entraîne le mal et les activités contraires à la nature. Que la méconnaissance de soi est source de maux, c'est une évidence' (4, 10-5, 6 = Dain, 64, 3)[16]. Là-dessus, reprenant des termes utilisés quelques lignes plus haut (3, 6-7 = Dain, 64, 2), il apporte une justification, qui semble découler du monisme stoïcien: 'Qui se méconnaît méconnaîtra de toute façon aussi les autres choses'

[15] Il développe ce point, une fois, en un contexte qui mériterait un long commentaire: 'Chaque chose possède son bien propre (οἰκεῖον ἀγαθόν), ce dont la privation constitue corrélativement, pour chacune, le mal. C'est que le mal n'est pas une forme (εἶδος), mais l'absence d'une forme et la privation de ce qui s'ajoute à la nature, un produit de la faiblesse, une suite de la mortalité' (141, 7-142, 3).

[16] On reconnaît ici le rôle capital de la connaissance dans cette morale, connaissance qui vient de soi et non d'une révélation. C'est une morale intellectualiste, comme celle de la Stoa.

(5, 7-8 = Dain, 64, 3). La connaissance de soi[17], qui révèle en elle 'les autres choses' (3, 3-7 = Dain, 64, 2), permet de prendre la juste mesure de ce qui se présente. L'homme peut alors s'adapter à 'la nature de chacun des objets, l'un mortel, l'autre cassable, l'autre sujet à destruction, et, en tout cas, à corruption' (130, 3-6). De même chaque œuvre humaine, un repas par exemple, a sa 'nature'. En prendre conscience, c'est éviter illusion et déception (136, 6-137,6). Par la connaissance de soi et de ce qui l'entoure, l'homme définit ce qu'il est devant chaque chose et ce qu'est chaque chose pour lui. Il découvre sa σχέσις dans le déroulement du monde. Il détermine sa 'situation en harmonie avec la nature, (qui) procure seule le mode de relation' (133, 5-7), critère de l'acte moral. La conclusion est qu'il faut s'adonner à cette philosophie révélatrice de toutes les positions: 'Puisque philosopher se rattache à la connaissance de soi et que c'est là la science des êtres, il faut absolument philosopher, afin que, sachant la nature des réalités, nous ayons avec elles des rapports conformes à la nature[18]. En effet, sachant ce qui est nous, nous saurons aussi ce qui n'est pas nous, au sein d'une conduite vertueuse' (6, 10-7, 6 = Dain, 64, 4).

L'homme de notre commentaire, qui se trouve être parfait s'il est chrétien parfait, et réciproquement, pour arriver à cette plénitude, doit donc découvrir son insertion naturelle, lieu de sa perfection. Il y parvient par la connaissance de soi, source de toute connaissance: l'éthique exige une anthropologie. L'auteur se doit en conséquence de définir l'homme, de préciser la place du corps devant l'âme d'une part, le rôle de l'âme et ses attributs d'autre part.

III

Comme dans le *Manuel*, l'homme se définit par rapport aux 'choses qui concernent la vie' (21, 4-5 = Dain, 66, 14). Leur division

[17] Il est inutile de rappeler l'importance du γνῶθι σαυτόν dans la pensée grecque, en anthropologie et en théologie en particulier, surtout dans la tradition du *Ier Alcibiade*. Cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, 2 vol. en 3 tomes (Paris, 1974-1975).

[18] Il faut noter que le mot 'nature' a rarement ici sa valeur cosmique. On rencontre cependant, selon l'optique stoïcienne, quelques rapprochements entre la loi divine et l'ordre du monde: 'La docilité au tout' (187, 3) ou 'l'harmonie avec la nature' doublent 'la docilité aux préceptes divins' (119, 8-9) ou 'l'obéissance à Dieu grande et précieuse' (147, 5-6; cf. 168, 1-2; 172, 9 et 174, 1-187, 2). Il ne peut y avoir conflit entre le déroulement du plan divin et le bien de l'homme: 'Rien de ce qui survient par nécessité divine (ἐκ τῆς θείας ἀνάγκης) n'est mauvais ou non utile. Or la mort survient par nécessité divine. Donc la mort n'est pas un mal'. (145, 10-146, 4).

fournit au commentateur, comme à Epictète, l'occasion de situer relativement le corps et l'âme. Selon le *Manuel*, les choses de la vie se partagent en deux catégories, celles qui sont 'en notre pouvoir' et celles qui ne le sont pas, les unes représentant les activités de l'âme et ses mouvements personnels, les autres le corps et les biens extérieurs. Notre auteur rappelle à ce sujet la division tripartie de 'certains anciens' (τινες τῶν παλαιῶν), à savoir nous-mêmes ou l'âme, ce qui est nôtre ou le corps animé, et, en troisième lieu, ce qui relève de ce qui est nôtre ou les choses extérieures[19]. Retenant, pour sa part, la division binaire, il range le corps, en définitive, parmi ces dernières: 'Par sa nature, il relève des choses extérieures, mais par sa position par rapport à l'âme il est préféré à ce qui relève de lui, élevé à une dignité supérieure, parce que son voisinage avec l'âme est plus grand[20]. Ainsi il peut être classé comme mitoyen ou rattaché au domaine des choses extérieures'. Il ajoute que des 'auteurs plus antiques' aussi l'ont déjà 'compté à bon droit parmi les choses extérieures', parce qu'il n'est 'pas en notre pouvoir' (24, 8-25, 9 = Dain, 67, 16). Il éclaire plus loin cette dernière justification: le corps, 'esclave de sa constitution propre' (35, 1), qu'il ne peut modifier, est 'le principe des choses qui ne sont pas en notre pouvoir' (33, 3). Il y revient une autre fois et donne en incise une précision intéressante sur le corps: 'Les choses extérieures sont étrangères à cette (προαίρεσις) et notre corps même, bien qu'il nous soit connaturel (συμφυὲς ἡμῶν), n'est pas en notre pouvoir' (53, 4-7).

Faut-il en déduire que le corps soit dévalué? Le texte n'offre aucune trace d'un tel mépris. Le σῶμα n'y est jamais appelé tombeau; jamais même il n'y est présenté comme pesant et cause de mal (30, 6-31, 4 = Dain, 67, 20), d'autant moins que l'âme, comme nous le verrons, est précisément souveraine dans le domaine moral. Dans un développement sur la conformité à la nature, dont la conclusion a déjà été rapportée, l'auteur met face à face le corps et l'âme: 'Que l'activité conforme à la nature pour chaque être est le parfait,

[19] Λέγοντες ἡμεῖς τὸ ἡμέτερον, τὰ τοῦ ἡμετέρου ὡς ἡμᾶς μὲν εἶναι τὴν ψυχήν, ἡμέτερον δὲ τὸ σῶμα τὸ ζωϊκόν, τὰ τοῦ ἡμετέρου δὲ τὰ ἐκτὸς πάντα οἷς χρᾶται τὸ σῶμα (23, 8-24, 4 = Dain, 66, 16). Cette division est celle que donne le *Ier Alcibiade*, sous l'angle de la connaissance (131a; 131bc; 133de), avec l'assimilation de l'homme à l'âme. Elle a été reprise par Philon, Porphyre, Proclus etc. Cicéron aussi relate une division tripartie des biens, cette fois par rapport au souverain bien, en l'attribuant aux Aristotéliciens et à l'Ancienne Académie (*Tusc.*, V, 30, 85; cf. *Acad.*, 1, 5, 19-6, 22).

[20] Plus loin, il dit que nous pouvons 'porter dans le corps la trace de la maladie de l'âme' (163, 6-8), signe d'une interaction.

les parties de notre corps en fournissent l'évidence: nous les disons parfaites précisément, quand elles exercent l'activité conforme à leur nature. Pour l'âme, il en va bien de même. L'activité conforme à sa nature révèle ce qui est parfait pour elle' (4, 2-9 = Dain, 64, 2-3). Même parmi ce qui n'est pas en notre pouvoir, il défend longuement le soin des choses 'nécessaires', qui, à la différence des choses 'superflues', conviennent naturellement au corps (72, 6-82, 11): 'Toutes les choses qui nous concernent, Dieu les a confiées à notre usage avisé, pour qu'elles en soient guidées. Aussi leur abandon total n'est-il, a priori, pas plus cher à Dieu que l'accueil toujours bienveillant de ce qui est donné et le soin qu'on y apporte à la fois en toutes sagesse et piété' (82, 2-9).

Cependant le commentateur semble regretter que le corps nous 'réduise à nous servir de tout ce qui n'est pas en notre pouvoir... Il nous enseigne, par force, tout le souci des choses extérieures. A cause des richesses (χρήματα), naissent toutes les guerres; or nous sommes forcés d'en acquérir pour les soins du corps. Il est l'occasion presque de tout art et de tout labeur' (33, 1-10). Ces richesses ne méritent pas qu'on y trouve 'agrément' et nous ne devons y 'prendre part que dans le cas d'extrême nécessité' (175, 3-4). Fréquemment le texte dénonce l'attachement éprouvé à leur égard (172, 3-6; 175, 7-8; 180, 4-6; 183, 2-3; 186, 1-4), qui risque de 'détourner l'application au divin' (185, 8-10; cf. 179, 2-6). Même 'conformes à la nature', elles ne sont 'ni bonnes, ni mauvaises', mais 'indifférentes pour l'usage de la vertu' (110, 3-111, 2), et il faut savoir toujours les abandonner. Telle doit être précisément l'attitude à l'égard du corps. 'Bien qu'il nous soit connaturel (συμφυές), il n'est pas en notre pouvoir... Il faut donc que nous le considérions comme une chose étrangère, quand il nous quitte, et n'en subissions aucun déplaisir, que nous n'y soyons pas portés, pas accrochés, ni non plus à quelque autre des choses extérieures' (53, 5-54, 4). L'interprétation qu'il donne de l'attitude bien connue du moine Benjamin[21], affreusement enflé dans son corps, mais tout tourné vers 'l'homme intérieur' (65, 9-67, 1), est typique de sa position, qui refuse le mépris autant que l'attachement. 'Je félicite cet homme de son *apatheia*, écrit-il,

[21] Ce fait est rapporté par l'*Histoire Lausiaque* (XII, 1-2, éd. Lucot, p. 86-88; cf. PL 73, 1104 D-1105 B) et aussi par Sozomène (*H.E.*, VI, 29, PG 67, 1376 BC). Mais le commentateur suit Palladius (ce qui a permis de fixer au texte un *terminus a quo*), à qui il emprunte d'ailleurs l'expression 'homme intérieur', qui n'est donc pas significative.

parce qu'il estimait sans importance toutes les choses extérieures à l'essence animée. En conséquence, il était indifférent à l'égard de leur usage ou de leur abandon: il usait correctement de leur présence, mais ne se laissait pas chavirer par leur départ' (67, 1-8).

Une fois, l'auteur, parlant encore des avantages matériels, écrit: 'Que dire des choses extérieures au corps, puisque justement l'instrument lui-même qui nous est conjoint (αὐτὸ τὸ συναφὲς ἡμῖν ὄργανον) ne rend en rien meilleure l'âme qui s'en sert (τὴν χρωμένην αὐτῷ... ψυχήν)?' (158, 1-5). Les termes grecs rappellent évidemment la conception de l'homme comme ψυχὴ τῷ σώματι ὡς ὀργάνῳ χρωμένη[22], illustrée par Platon. Il faut noter cependant que l'auteur ne les utilise pas comme définition, mais incidemment et indirectement, sans visée philosophique. Bien plus, la conception instrumentiste du corps se retrouve explicitement onze fois dans la partie du commentaire de Simplicius qu'il utilise abondamment, sans qu'il s'en empare. Il ne semble donc pas qu'il faille voir dans cette expression une notion centrale de son anthropologie.

Il n'en est pas moins vrai que l'homme de notre commentaire tend à s'identifier à son âme. Parlant des réalités extérieures, qui ne peuvent constituer le bien moral, l'auteur dit indifféremment qu'elles sont 'hors de notre essence' (ἔξω τῆς οὐσίας ἡμῶν, 141, 3-4), 'hors de l'essence de l'homme' (ἔξω... τῆς ἀνθρώπου οὐσίας, 98, 5-6) ou 'extérieures à l'essence animée' (τῆς ψυχικῆς οὐσίας ἐκτός, 67, 3-4).

[22] Cf. *Ier Alcibiade*, 129 e-130 a. L'expression est attribuée à Platon par Némésius (*De nat. hom.*, 1, PG 40, 505 A). Elle se retrouve chez Aristote, Plotin, Jamblique, Julien et certains auteurs chrétiens. L'identification de l'homme à son âme, que reflète cette expression, est très fréquente dans la littérature, comme l'a montré M. Pépin dans *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* (Paris, 1971), livre précieux où l'on trouvera une riche documentation sur ce thème. L'auteur juge que les Stoïciens, dès l'origine, ont accepté cette réduction de l'homme à l'âme. Il s'appuie à cet effet essentiellement sur une opinion qu'Épiphane, dans un contexte très douteux, prête à Cléanthe (SVF I, 538), sur la réflexion que porte Cicéron devant la morale de Chrysippe: 'ut nihil esse praeter animum uideretur' (*De fin.*, IV, 11, 28, où il faut noter le mot *uideretur*: 'a l'air de croire' que l'homme...) et sur une interprétation contestable (argument du faisceau) de l'insaisissable Posidonius. Alors qu'il explique les contradictions de Cicéron, en matière d'anthropologie, par des 'préoccupations' différentes (p. 61), il a tort de confondre le plan éthique et le plan physique, quand il s'agit des Stoïciens, tort aussi d'écarter d'un tour de main (p. 132, n. 1) l'affirmation explicite du très sérieux Sextus Empiricus: l'homme de la Stoa est 'un composé d'âme et de corps' (SVF III, 96) et de sous-estimer la thèse du mélange total corps et âme, qu'il sait 'stoïcienne' (p. 93, n. 2). Si grande que soit l'influence du platonisme sur la Stoa, dès l'origine et à l'époque impériale, le Portique n'en a pas moins gardé imperturbablement sa physique propre, même quand il dépréciait relativement la 'matière' et le 'corps' dans le contexte moral.

Dans une même phrase, il écrit successivement qu'elles sont 'en dehors de notre essence' (ἔξωθεν ἡμῶν... τῆς οὐσίας, 162, 6-7) et, tout simplement, 'hors de l'âme' (ἔξω τῆς ψυχῆς, 162, 10). 'Essence de l'homme', 'essence animée', 'âme', ces expressions sont utilisées équivalemment. Dans son esprit, 'notre avantage' se confond avec 'l'intérêt de l'âme' (157, 3-5), qu'il nous faut 'rendre meilleure' (158, 4-5), en menant 'le véritable combat en faveur de l'âme' (71, 4). L'homme est laid tant qu'il 'est mutilé dans l'âme' (160, 2-3). Toutes les richesses du monde sont sans importance: 'Tu es pauvre, si tu es dépourvu des biens dont l'âme a besoin pour être riche en vertu' (161, 7-8). 'La seule fierté assurée, dit-il encore, est celle qui a pour objet la beauté de l'âme. En effet, il ne prétend pas être beau mensongèrement, l'homme qui se glorifie de lui-même, parce qu'il est disposé selon la nature et maîtrise la possession du bien qui mérite qu'on s'en glorifie' (166, 5-167, 2). L'insistance de l'auteur est considérable. Il est certain que sa morale, pleinement stoïcienne, se limite à l'âme et jamais n'imagine que les biens du corps puissent avoir une part quelconque à la plénitude humaine, qui est vertu et bonheur. On est assez loin d'Aristote et de Cicéron. Cependant on aurait tort d'appliquer au plan physique ce qui est dit au plan éthique et de prétendre que le commentateur refuse de voir en l'homme un véritable composé d'âme et de corps.

Naturellement ce chrétien ne peut adopter les thèses stoïciennes sur l'au-delà. Il croit à la survie et au ciel. Il ne méprise pas pour autant les expressions épictétéennes et néoplatoniciennes, quand il définit le sort final de l'homme. Il rappelle volontiers, avec Epictète, qu'il est mortel, afin qu'on ne se laisse pas troubler par la mort d'un ami ou d'un proche: 'ce qui était mortel est mort' (51, 1; cf. 57, 1-2 et 7; 130, 4; 133, 1-2; 178, 9). Moralement, la mort est un indifférent, comme pour Epictète encore (145, 7), et non un mal. Physiquement, elle est ἔκβασις τοῦ σώματος (57, 3). Au plan mystique, elle est, selon l'image épictétéenne qu'il développe, un changement de mouillage (μεθορμίσασθαι, 170, 8), une migration (μετάστασις, 175, 6 et 184, 2), qui donne accès à 'la vraie patrie'[23] (170, 7-8), la 'seule vraie, où la société des saints trouvera famille et gens de la maison', que n'aura pas 'enchaînés un attachement mortel' (179, 9-180, 6). La mort est en effet surtout le passage du mortel à l'immortel, entrepris dès

[23] Le thème se trouve, sous la même terminologie, dans Simplicius (Dübner, 34, 38-39), mais aussi dans l'Écriture (*Hebr.* XI, 14-16).

la vie présente: 'L'œuvre principale pour le parfait est la montée vers Dieu selon le degré accessible à la nature humaine' (175, 10-176, 3). 'Notre vie immortelle' (176, 9) commence dès ici-bas, dans le détachement de tout ce qui est lié à notre caractère mortel et dans la ressemblance à Dieu (89, 8-10; cf. 142, 3). Mais ces précisions anticipent sur la suite, sans rien ajouter aux données fondamentales de cette anthropologie.

Au total, l'homme du commentaire est corps et âme. Le corps est 'chose extérieure', mais proche de l'âme de façon privilégiée, et jamais méprisée. Comme l'auteur se situe dans l'optique moralisante du stoïcisme impérial et se veut, comme Epictète, attaché aux seules 'choses en notre pouvoir', l'âme jouit d'une telle priorité, dans ces développements, qu'elle semble se confondre avec l'homme. Il faut noter cependant que le commentateur ne mentionne nulle part les grandes thèses cosmiques de la Stoa, retenues par Epictète, surtout dans les *Entretiens*. Si son homme est un ζῷον, dont le *logos* constitue la seule supériorité, comme nous le verrons, nulle part il ne parle d'une ψυχή unique animant tous les vivants, encore moins d'une âme commune à tous les êtres du cosmos. Le mot πνεῦμα est même étrangement absent du texte.

IV

Cet homme a deux attributs principaux: la raison et la liberté. Il possède 'une essence raisonnable (λογικὴν οὐσίαν) et une vertu d'autodétermination (αὐτεξούσιον ἀρετήν)', qui l'empêchent d'être jamais 'obligé' (172, 9-173, 1). Ce n'est pas un hasard probablement que le commentateur associe *logos* à οὐσία et fasse du libre arbitre seulement une ἀρετή. La liberté, dans le texte, est plutôt une qualité de la raison que son correspondant ou son équivalent. Par delà ces distinctions, l'auteur chante, avec un certain lyrisme, cette double grandeur: 'Toi, l'homme, toi, l'essence raisonnable, toi, qui es paré des capacités en notre pouvoir, que Dieu a fait souverain (αὐτοκράτορα) pour l'acquisition de la vertu, qui donc te forcera à la perversion? Et qui t'empêchera, libre par nature, d'acquérir la vertu, si tu ne te trahis pas toi-même par la méconnaissance de ton origine et ne préfères à toi-même les choses extérieures?' (60, 5-61, 4).

L'homme est d'abord 'l'être qui détient une intelligence' (τῷ νοῦν ἔχοντι, 114, 2), qui est 'épris (ἐραστήν) d'intelligence et de sagesse' (119, 4-5). Il a pour particularité, 'par rapport aux animaux irrationnels, le raisonnable' (λογικόν, 10, 11-11, 1 = Dain, 65, 7), caractéristique 'conforme en nous à la nature et qui fait la dignité humaine: par là seulement nous sommes hommes' (11, 11-12, 2 = Dain, 65, 7)[24]. 'Notre nature est raisonnable' (λογική, 117, 10) et les termes de νοῦς, διάνοια, λόγος, λογικόν, λογισμός reviennent partout, d'ailleurs sans spécificité précise[25]. L'homme, devant les représentations, doit 'prendre son raisonnement (λογισμός) comme juge des choses qui se présentent' (100, 3-4), 'établir son intelligence (νοῦς) guide de leur usage' (101, 8-9)[26]. L'intelligence, capable d'être troublée (185, 1), doit progresser sans cesse (124, 6-7), avec ou par la raison (λόγος), qui supprime les attachements asservissants (134, 9-10; 137, 7-9). Le λογισμός, directement attelé à l'œuvre rationalisatrice, corrige les prétendues erreurs des sens (91, 9-93, 7). Il sert à distinguer et classer (φιλοκρινήσαντα). Par là, il désigne à l'homme les vrais biens (164, 8-165, 2) et lui permet de 'sauvegarder son essence raisonnable' jusqu'à la perfection (174, 9-10). 'Pur' (καθαρός, 135, 3 et 149, 9) et 'correct', il est associé, à s'y confondre, avec 'l'art de corriger les êtres' (ὀρθὸς λογισμὸς καὶ τέχνη διορθωτικὴ τῶν ὄντων, 150, 6-7), cette dernière expression définissant l'éthique elle-même: τέχνην διορθωτικὴν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς (69, 6-7; cf. 15, 1 = Dain, 65, 9)[27].

[24] Il faut noter que, dans l'optique grecque, stoïcienne en particulier, c'est ici la raison qui fait la dignité de l'homme, et non son libre arbitre. Les Pères de l'Église situent la ressemblance à Dieu tantôt dans la raison (Augustin), tantôt dans la liberté (Tertullien, Bardesane, Grégoire de Nysse ...).

[25] Pas de distinction, en particulier, entre νοῦς et λόγος. L'ensemble est nettement rationnel, à mille lieues de toute tendance gnostique.

[26] Dans le domaine de la perception et de la connaissance, l'auteur adopte assez rigoureusement les conceptions stoïciennes jusque dans la terminologie et accorde un rôle capital aux φαντασίαι (nommées 23 fois) et à leur 'bon usage': 'le jugement excellent est usage des représentations' (94, 10-95, 1; cf. 85, 10; 90, 8-10; 101, 8; 115, 7-8; 164, 2-10). Il adopte le même schéma ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις, qu'il explique avec précision, comparant par exemple l'ὁρμή à 'une main qui se met en branle pour saisir' (cf. Zénon). L'erreur est possible. L'échec est faute et vice. Seule la philosophie permet un discernement infaillible (26, 1-31, 4 = Dain, 67, 17-20).

[27] Cette définition est empruntée à Simplicius (Dübner, 2, 20). La définition voisine: τέχνην ἀνθρώπων διορθωτικήν (dans le commentaire 15, 1 = Dain 65, 9) ne fait que reprendre exactement et consciemment le titre même de la *Paraphrase*, qui est donc ancien. Certains ont cru à tort que ce titre pouvait venir de Simplicius, alors que son commentaire ne contient pas cette deuxième définition et qu'il a commenté naturellement le *Manuel* authentique. L'auteur chrétien accorde une place extraordinaire à la morale-τέχνη. Il explique que le matériau a besoin de l'art pour atteindre sa plénitude; les capacités naturelles de l'homme aussi. Mais la morale est un art spécial, où l'artisan se prend lui-même comme ὕλη (14, 10-15, 2 = Dain 65, 9; 15, 8-18, 9 = Dain 65, 10-66, 12; 116, 8-119, 7; 121, 1-4), un art 'libérateur' (132, 8-9). Les pages consacrées à ce thème méritent une étude précise, étrangère au présent objet.

L'intelligence parfaite, menée à son terme par le travail de discernement du λογισμός, représente la perfection à la fois humaine et chrétienne. Le commentateur poursuit la phrase où il joint λογισμός et morale par cette exclamation: 'Qui plus que saint Paul est artiste en ce domaine? Qui encore est juge des choses au même point que cet homme excellent? Il éleva sa propre intelligence à un tel niveau, dans la découverte et l'acquisition du devoir, que le Christ habitait son intelligence et que tout ce qui passait par cette intelligence était estimé au jugement du Christ' (150, 8-151, 6).

Comme certaines citations l'ont déjà laissé paraître, en face de la raison se situent les passions, toujours négatrices de moralité, dont il est question partout. La tâche première de la raison est de dominer totalement les πάθη et même les simples attachements (προσπάθεια ou προσπάσχω, 11 emplois)[28], pour qu'ils n'entraînent jamais le désir. Le détachement raisonnable rend 'capable d'apporter un soin adapté' à chaque circonstance (134, 1-2), parce que l'homme 'purifié' peut 'se tendre' vers ce qui le mérite (134, 9-135, 4). Le moine Benjamin, évoqué plus haut, en est un exemple idéal: il atteignit l'*apatheia* parfaite (67, 2). 'Les passions ne sont pas un mal pour les bêtes, car c'est là leur nature' (9, 10-10, 1 = Dain, 65, 6). Elles sont aussi le lot de l'homme, mais il doit précisément se distinguer des animaux, dans la ligne de sa particularité, en sauvegardant en lui τὸ ἀπαθές, la part imperturbable (46, 1). Selon son attitude, l'homme peut être 'bestial, civilisé ou éduqué' (153, 7-8). Or 'toute passion bestialise l'homme' (9, 8 ≠ Dain). Les 'capacités irrationnelles' 'se trouvent tellement étrangères à l'accomplissement de l'homme, que celui qui y conforme ses activités, du fait même, tombe au niveau de l'irrationnel, de l'inhumain et du bestial' (12, 8-13, 4 = Dain, 65, 7). Au contraire, 'de ces passions, la philosophie conforme au christianisme prétend nous purifier, elle qui est dite par excellence amour de Dieu: avec des bêtes elle fait des hommes' (14, 4-9 = Dain, 65, 8).

Mais l'homme ne réalise cette œuvre moralisatrice que par ses libres options. Le commentaire, à la suite du *Manuel* et de la *Paraphrase*, est bâti tout entier, comme il a été dit plus haut, sur la division entre ce qui est 'en notre pouvoir' et ce qui ne l'est pas: le libre arbitre constitue la ligne de partage. 'On attribue, dit-il, aux choses qui sont en notre pouvoir les activités de l'âme et nos

[28] L'attachement apparaît triple à l'auteur, selon qu'il découle du plaisir, de l'intérêt ou de la parenté (129, 1-4; cf. 129-135).

mouvements personnels, aux choses qui ne sont pas en notre pouvoir le corps et les choses extérieures, dont la nature ne se rattache pas à notre libre choix (προαίρεσις)' (23, 2-7 = Dain, 66, 15). A plusieurs reprises, l'auteur affirme explicitement notre autonomie morale. 'Nous avons la faculté d'autodétermination: ἐσμὲν αὐτεξούσιοι' (106, 1). Il existe en nous quelque chose 'que la violence ne peut corrompre; cette (part) décide librement et choisit sans rien qui empêche', parce que nous avons la libre disposition de nous-mêmes (εἶναι ἑαυτῶν, 43, 2-8). Il est question dix-huit fois de la προαίρεσις ou capacité concrète de choisir, qui délimite et limite 'nos œuvres', vertus et vices (30, 2-31, 4). De ce domaine moral, le commentateur écarte évidemment tout 'ce qui dépend du libre choix d'autrui' (37, 10-38, 1) et n'est pas 'notre œuvre', 'tout ce qui n'a pas son principe dans notre décision (γνώμης), tout ce qui est étranger à la vertu et au vice, tout ce qui, indépendamment de notre volonté, paraît et disparaît' (40, 3-7). Il y a 'bien', quand 'on préserve son libre choix en conformité avec la nature', selon l'expression reprise d'Epictète (138, 9-10). Inversement, 'qu'est-ce que le mal, sinon ce qui met le libre choix en opposition avec la nature' (141, 1-3)? La liberté ne connaît ni obstacle ni contrainte: 'Personne ne peut entraver un libre choix ni léser une âme non consentante' (42, 2-4; cf. 43, 6-7). Cet exercice de la liberté enrichit le donné naturel: 'Voici comment tu seras beau intégralement: en recevant de la nature certains biens, en t'en procurant d'autres à partir de ton libre choix (160, 10-161, 3). Il réalise la victoire de la raison sur les passions. L'homme qui a pu acquérir 'un jugement correct sur les réalités et une position sage à leur égard' a 'opéré son unité et son harmonie'. 'Il détient une vie libre réellement' (68, 4-69, 3). L'auteur déclare ailleurs: 'La sauvegarde du libre choix correct est la sagesse (φρόνησις); le terme en est absence de trouble et bien-être (ἀταραξία καὶ εὐχέρεια)' (139, 4-6).

Ces derniers mots surprennent. Est-ce là le but du combat moral? Eh bien oui! La modeste sérénité constitue un caractère essentiel de cet idéal humain. 'Les biens placés en notre pouvoir'? 'Tranquillité, sécurité, liberté, une vie exempte de peine et accordée à la loi divine', répond ce chrétien (69, 9-70, 3), 'une vie pure de tout ce qui est échec, chagrin et dérision' (105, 5-7; cf. 120, 3-6). Quiconque, maîtrisant ses désirs, 'marche selon les préceptes du livre sera heureux' (113, 2-4). Bien plus, l'auteur, à l'un des moments les plus élevés du commentaire, où il nous invite à suivre saint Paul identifié au Christ, conclut soudain: 'afin que nous menions jusqu'au

bout une existence heureuse et une vie sans chagrin (ἄλυπον)' (152, 1-2)[29].

Cette dernière illustration entraîne une autre remarque. A propos du travail critique de la raison, l'auteur présentait saint Paul, pour qui 'vivre est le Christ' (151, 8-10), comme le technicien parfait en cet art (150, 8-9), et il ajoutait: quand on 'possède le discernement infaillible des choses qui sont en notre pouvoir', on est 'un homme divin' (155, 4-10). Les consignes toutes terrestres du *Manuel*, intégrées à 'la philosophie de chez nous', deviennent 'mesures divines' (122, 7-9), 'règles divines' (119, 9). L'œuvre de libération, opérée par le simple effort humain, sans aucun appel à la Grâce, est en fait divinisation. Être 'libéré des passions', c'est être à la fois 'juste, sensé et religieux' (87, 10-88, 2). 'La vie sans chagrin ni trouble' est en même temps 'religieuse et pieuse' (56, 9-10). L'auteur le proclame avec une éloquence qui se fait grave, alors qu'il vient de condamner les hommes qui désirent l'impossible et risquent la déception de l'échec: 'Pour toi, choisis la liberté (ἐλευθερίαν), qui, établie au-dessus des passions, est noblesse d'âme, ressemblance à Dieu et fuite du comportement mortel. C'est elle la vraie piété (εὐλάβεια), et sa liberté s'oppose en contradictoire à la servitude des passions' (89, 6-90, 3). Exactement dans la ligne de sa déclaration liminaire, il confond, tout au long de son commentaire, comme tant de citations l'ont montré, homme et chrétien. Il intègre un système moral, celui du stoïcisme, à son idéal de formation religieuse, sans distinguer les domaines. Sa 'philosophie chère à Dieu' est souvent une honnête morale stoïcienne. On a l'impression qu'il entend sans cesse réfuter ceux qui soupçonnent le christianisme de négliger ou de diminuer l'homme et de sacrifier son épanouissement à une surnaturalisme trop facile. C'est le sens des premières lignes, citées plus haut, où il défendait la valeur humaine du chrétien. C'est le sens encore de l'une des dernières pages, où il montre que le détachement ne peut être ni 'misanthropie', ni 'mépris du devoir', et poursuit: 'L'homme qui est toujours très attentif à Dieu et qui désire le chemin de la perfection, comment se désintéressera-t-il de la justice à l'égard de ses compagnons de vie? Que tu entendes par là étrangers, ou barbares, à plus forte raison parents et gens de la maison. En fait, amour de Dieu et amour

[29] Cette confusion entre la vertu et le bonheur, qui est parfaite sérénité, est typiquement stoïcienne. La morale, pour le commentateur, est un art qui permet d'éviter tout trouble, mais qui ne dispense certes pas du travail et de l'effort. Il se charge de faire la distinction (134, 1-135, 3).

de l'homme sont jumelés. Le fondement de l'amour de l'homme, c'est la piété' (181- 1-182, 4). Au total, l'homme de notre commentateur ne réalise qu'un idéal stoïcien du 'bien vivre'. Sa fin est la vertu, qui fait sa plénitude et son bonheur. L'auteur y met tant d'insistance, que le 'vivre toujours', partout supposé et admis, n'apparaît plus explicitement comme τέλος. On n'est pas tellement loin du *de officiis* de saint Ambroise ou du *de beata uita* de saint Augustin. Mais l'un et l'autre de ces docteurs, dès l'étape de leur œuvre où ils composaient ces traités de morale, incluaient malhabilement dans leur concept de vertu-bonheur un élément qui allait prendre dans la suite une place essentielle: le Seigneur et la vie éternelle. La position du commentateur est en quelque sorte inverse. Contre ceux qui l'accusaient de viser droit au ciel, il démontre que son chrétien vit pleinement sur terre et il s'y attarde tant, que l'éternité en est presque éclipsée.

L'ardeur qu'il met à défendre, par des arguments philosophiques, la valeur humaine de son idéal invite précisément à le situer dans le voisinage de Photius et de son nouvel hellénisme. L'étude des manuscrits, indiquant la fin du IXe siècle comme *terminus ad quem* pour la composition, rend cette hypothèse possible. Mais le problème reste en suspens.

* * *

Telle est l'image que nous présente le commentaire de cette version chrétienne du *Manuel*, image de chrétien, mais qui se veut délibérément et totalement image d'homme, en un mot, 'image qui nous met au rythme du bien vivre divin, nous qui obéissons', comme disent les dernières lignes (186, 10-187, 2).

On y retrouve pratiquement tous les éléments de l'épistémologie et de l'éthique stoïciennes de l'époque impériale: morale liée à la connaissance, plus précisément à la connaissance de soi et du reste à travers soi, morale où la raison, par le libre choix, réduit les passions jusqu'à l'*apatheia* pour le triomphe de l'homme, morale de la conformité à la nature, où l'insertion cosmique perd cependant sa portée physique, morale de la vertu-bonheur, où comptent seuls les biens de l'âme considérés comme en notre pouvoir, morale de la sérénité sans égoïsme... En revanche, le platonisme ou le néoplatonisme, comme tels, sont absents de cette anthropologie, peut-être plus stoïcienne que celle d'Epictète lui-même. Cette remarque est

d'autant plus frappante que l'auteur chrétien composait son texte en compilant le commentaire du platonisant Simplicius. Si l'on y rencontre une tendance ferme à réduire l'homme à son âme et un écho discret de la conception instrumentiste du corps, il ne retient rien des définitions de l'âme comme αὐτοκίνητον ou du bien-principe, développées longuement dans les pages mêmes qu'il utilise[30]. Jamais l'âme n'est considérée comme préexistante ou partagée en raison, courage et désir. Jamais non plus la matière n'est objet de mépris, ni le corps source de péché. Aucune trace enfin d'hermétisme ou de gnosticisme.

On pourra dire qu'aucun trait de cet homme n'est original. Peut-être. Mais n'est-ce pas déjà une originalité remarquable que la seule existence de cette image stoïcienne, reconstituée, au service du christianisme, en plein monde byzantin, entre le VI[e] et le X[e] siècle? Ajoutée aux autres survivances du stoïcisme rappelées en tête de cet article, elle constitue, avec le commentaire qui en fournit le cadre, un événement dans l'histoire de la pensée. On n'a rien signalé de semblable, ni même d'approchant, dans la littérature religieuse de cette époque. Les historiens, qui situent 'le premier humanisme byzantin'[31] au IX[e] siècle, reconnaissent dans ce renouveau une étape aristotélicienne et une étape à dominante platonicienne. Ils devront retenir qu'autour de 850, au plus tard, un moraliste, bien informé en matière de philosophie, emprunta au stoïcisme et à Epictète son idéal de chrétien et de moine.

[30] On trouve secondairement quelques expressions de couleur néoplatonicienne: 'l'œil de l'âme' (179, 5), l'idée d'illumination de l'âme (125, 10-126, 1; 175, 6-7), trois emplois en tout.
[31] Titre de l'étude de P. Lemerle (Paris, 1971).

Homo Islamicus

GEORGES C. ANAWATI

L'Islam est né au septième siècle grâce à la prédication d'un homme jusque-là inconnu qui n'avait pour autre ressource que l'assurance de sa foi et la certitude de sa mission. Pendant vingt ans il livra à ses compatriotes un message qu'il disait venu de Dieu, et parvint à rallier à ses idées d'abord un petit groupe de fervents disciples et bientôt, un peu plus tard, après bien des luttes, les nombreuses tribus de son immense pays. A sa mort il pouvait se rendre le témoignage d'avoir mené le bon combat pour donner à ses compatriotes et aussi, plus tard, à tous ceux qui embrasseraient la foi nouvelle, un idéal d'humanité où l'homme se soumet entièrement à Dieu, se fie totalement à sa Puissance et à sa Miséricorde.

Cet homme extraordinaire, que ses disciples disaient être l'Envoyé de Dieu, leur transmettant son message, quelle idée se faisait-il de l'homme, quel ferment avait-il déposé au cœur de ses fidèles qui pût modeler pour les siècles à venir un modèle d'humanité que plus de treize siècles n'ont pas réussi à ternir?

Nous voudrions dans cette modeste contribution, pour marquer notre amitié et notre estime à celui qui a médité si fructueusement et avec tant d'ouverture sur de nombreux textes d'Avicenne et d'Averroès, essayer de caractériser, en quelques brèves notations, ce que nous aimerions appeler l'*Homo islamicus*[1]. Cela revient à dire qu'il nous faut essayer d'abord de préciser ce qu'était l'homme auquel s'adressait le message coranique, autrement dit l'idéal de l'homme dans l'Arabie préislamique, puis de dégager l'enseignement explicite du Coran, de ce que doit être le 'vrai musulman', examiner ensuite comment l'image

[1] Nous n'avons nullement la prétention dans ce court article d'étudier à fond le problème de l'humanisme musulman. Nous renvoyons aux nombreuses études, d'inspiration diverse, des arabisants et des islamisants, en particulier aux pénétrantes analyses de notre ami et collaborateur M. Louis Gardet. Nous avons simplement voulu proposer, après tant d'autres, un essai de synthèse dont nous sommes le premier à reconnaître le caractère relatif.

que les disciples se firent du Maître, en une fervente *Imitatio Muhammedi*, contribua à constituer un modèle pour tout musulman sincère, enfin comment au cours des siècles, à la suite des contacts de l'Islam avec les religions et les cultures étrangères, Inde, Perse, christianisme et surtout la Grèce, des éléments variés vinrent différencier l'image classique de l'*Homo islamicus* et permirent ainsi l'élaboration d'un type d'humanisme musulman où se retrouvent, à des degrés divers, à la fois, les données religieuses du Coran, de la Tradition et le legs éthique de la sagesse grecque.

* * *

L'Islam est né au cœur de la Péninsule Arabique. Qu'ils fussent citadins à la Mecque ou à Médine, qu'ils habitassent les oasis de Khaybar ou de Taïf, ou qu'ils fussent — et c'était la majorité, — des Bédouins nomades parcourant, selon les saisons, les vastes régions d'une terre inhospitalière, les habitants de la Péninsule Arabique avaient en commun des traits de caractère que leurs conditions de vie avaient creusés au cours des siècles. Les orientalistes se sont penchés sur les documents laissés par eux, avant tout leur poésie, des apophtegmes, les histoires, consignés plus tard dans les livres comme le *Kitāb al-Aghānī* ou des légendes accompagnant ces récits comme l'épopée de 'Anṭar. Dans l'étude des mœurs de ces Arabes, ces 'fils du désert', il y a le danger de se laisser aller à un romantisme quelque peu naïf, cher aux historiens de la fin du siècle dernier[2].

Mais il y a aussi le danger inverse, qui est celui de dénigrer systématiquement ce peuple dont la seule loi aurait été un individualisme farouche, chacun étant l'ennemi de son frère. 'Société barbare', a-t-on écrit, qui ne s'est jamais hissée au stade d'une organisation citadine stable avec des institutions témoignant du respect de l'homme et des droits du citoyen libre.

La vérité, comme toujours, est dans un juste milieu. Les études de Goldziher, appuyées sur de nombreux documents et surtout, celles plus modernes, de Bishr Farès, dans sa thèse de doctorat, devenue classique, *L'honneur chez les Arabes*[3] ont permis de mettre les choses

[2] Cf. par exemple Renan qui écrit: Je ne sais s'il y a dans toute l'histoire de la civilisation antique, un tableau plus gracieux, plus aimable, plus animé que celui de la vie arabe avant l'islamisme, telle surtout qu'elle nous apparaît dans ce type admirable d'Antar (cité par Lammens, *L'Islam*, p. 13).

[3] Cf. également de Bishr Farès, deux importants articles. Le premier article 'murû'a'

au point et de dégager un certain nombre de traits caractérisant l'idéal que se faisaient les Arabes de l'homme. Essayons de voir d'un peu près ce que représentent ces traits.

Rappelons d'abord qu'il s'agit d'une organisation tribale. En face d'une nature très rude et de conditions de vie difficiles, seule une solidarité de petits groupes pouvait assurer une survie, d'où le loyalisme à l'égard de la tribu, la '*aṣabiyya*, si bien décrite par Ibn Khaldūn dans sa fameuse *Muqaddima*[4]: esprit de clan qui unit les membres d'une même tribu contre l'étranger. De là le proverbe ancien: 'Fais triompher ton frère (i.e. selon le clan) qu'il ait agi justement ou injustement' (*unṣur akhāka ẓāliman aw maẓlūman*). Ce qui compte, c'est le maintien de la cohésion de la tribu.

En second lieu, le courage (*al-ḥamāsa*) pour affronter les attaques de l'ennemi, pour savoir se défendre dans les combats, souvent en corps à corps.

Puis le devoir d'hospitalité envers le voyageur qui a perdu son chemin ou le réfugié qui fuit une vengeance redoutable. Dans un pays où les conditions de vie sont si difficiles, où le voyageur qui a perdu sa route est condamné à mourir de faim et de soif, il est indispensable de pouvoir trouver un asile sous une tente et des provisions permettant de poursuivre son chemin. Les devoirs de l'hospitalité sont stricts. On se saignera à blanc pour offrir à l'hôte de passage de quoi apaiser sa faim et étancher sa soif; on sacrifiera un mouton ou un veau, une génisse, une chèvre ou un bélier. Qu'on se rappelle l'arrivée des trois voyageurs au campement d'Abraham, rapportée dans la Genèse[5]. Devant le voyageur venu inopinément, Abraham ordonne à Sarah de faire immédiatement préparer du pain chaud. Et pendant que les voyageurs, après s'être lavé les pieds, se reposaient sous le

a paru dans le Supplément de l'*Encyclopédie de l'Islam*, 1e édition (Leiden, 1937). Le même article a été publié, sous une forme plus développée, dans le recueil de l'auteur intitulé *Mabāḥith 'arabiyya* (Le Caire, 1939), p. 57-74. Le second article, intitulé 'Makārim al-akhlāq', est une communication faite au Congrès des orientalistes de septembre 1935 tenu à Rome. Il a été publié dans *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*, seria sesta, vol. XIII, fasc. 5-10 (1937), XV, p. 411-425. Le texte arabe se trouve dans le recueil signalé plus haut, p. 32-56.

[4] Sur cette notion de *'asabiyya* cf. F. Gabrieli, 'Il concetto della 'asabiyya nel pensiero storico di Ibn Khaldûn', *Atti della Reale accad. delle sci. de Torino*, Classi di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, 65 (1929-1930), p. 474-75; et Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History* (London, 1957), particulièrement p. 196 et 203.

[5] *Genèse*, 18, 6-8. Ces coutumes séculaires ont traversé les siècles. Sur leur survivance dans le monde nomade arabe actuel, cf. l'ouvrage classique de A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 2e édition (Paris, 1948).

chêne de Mambré, Abraham 'courut au troupeau et prit un veau tendre et bon; il le donna au serviteur qui se hâta de le préparer. Il prit du caillé, du lait, le veau qu'il avait apprêté et plaça le tout devant eux; il se tenait debout près d'eux, sous l'arbre et ils mangèrent'.

Ces qualités de solidarité, de courage, d'hospitalité font partie d'ailleurs d'une qualité plus large, le sens de l'honneur (*al-'irḍ*) dont on a voulu faire en quelque sorte la religion des anciens Arabes. Sens de l'honneur allié à la *murū'a* que Bishr Farès traduit d'une manière heureuse par 'virilité': elle est à la fois la générosité à l'égard du faible et de l'hôte de passage, et la défense spontanée du faible et de la femme, de celui qui a besoin d'une aide, une attitude de disponibilité à l'égard d'une personne dans le besoin.

A côté de cela une ténacité (*ṣabr*) qui est plus que la patience: il s'agit de la poursuite persévérante d'un dessein tracé, sans se laisser démonter par les difficultés, une acceptation longanime des mauvaises conditions du moment en attendant que la crise passe.

En même temps un individualisme farouche et un grand sens de l'égalité. Tous les membres de la tribu sont au même rang et les décisions se prennent au vote. Certes il faut un chef, un *sayyid* pour la tribu, mais c'est un chef désigné; on choisira celui qui saura maintenir son prestige par un exercice plus raffiné des qualités de la *murū'a*. 'Qui est votre *sayyid?*', demanda-t-on un jour, à un membre d'une tribu. — C'est, répondit-il, celui qui a toujours une table ouverte, qui écoute nos doléances, qui est courageux au combat et prend notre défense quand nous sommes attaqués.

Avec cela, une intense vitalité, un goût de vivre, de jouir de la vie sous toutes ses formes, surtout, pour une société si près de la nature, les plaisirs du boire, du manger et de la chair. La femme était plutôt libre au désert et savait, au besoin, remettre vertement à sa place un admirateur trop entreprenant. Et, au surplus, il y eut tout un courant d''amour courtois' (amour *'Udhrite*) dont certains des protagonistes mouraient littéralement consumés par leur amour[6].

Ce bédouin aux mœurs rudes, ce citadin habitué aux longues soirées autour d'un feu de campement, était avant tout un 'esclave du verbe', ce verbe sonore de la langue arabe aux intonations variées, au vocabulaire riche comme les vagues de la mer. Le poète était en quelque sorte roi dans cette société qui ne connaissait guère des plaisirs de la

[6] Cf. l'article de L. Massignon dans *E.I.* sous le vocable ''udhrite'.

vie que la chasse et la boisson. Chaque tribu avait ses poètes: ils encourageaient les guerriers pendant la bataille, chantaient leurs victoires, harcelaient l'ennemi de leurs satires virulentes, pleuraient la perte d'un père, d'un frère ou d'un ami. Cette poésie était devenue en quelque sorte une institution intertribale; des poètes, venus des quatre coins de l'Arabie, se réunissaient périodiquement en une sorte de 'Jeux floraux', véritables joutes oratoires et poétiques, dont le vainqueur sortait auréolé d'une gloire immortelle. Et c'est ainsi que la légende prétendit que les sept plus belles odes, primées au concours, furent écrites en lettres d'or et 'suspendues' (*mu'allaqāt*) au temple de la Ka'ba.

C'est cet ensemble de comportements que Montgomery Watt, qui a consacré deux importants livres à l'étude de Muḥammad à la Mecque et à Médine, a appelé un 'humanisme tribal'[7]. C'est en lui que nous trouvons ce que j'appellerais la conception de l'*homo arabicus*. C'est de ce milieu que sortit Muḥammad, arabe jusqu'à la moelle des os, et c'est sur ce fond d''arabité' que viendra se greffer le message proprement musulman.

* * *

C'est au milieu d'une société engagée dans ses entreprises commerciales que retentit le message du Prophète d'Allāh. La Mecque était, en effet, un carrefour de caravanes et les transactions par les transports des produits exotiques venant des Indes, du Yémen, allant en Syrie et en Afrique, avaient créé une classe de riches, oublieux de la misère des pauvres. Muḥammad 'rappelait' a ses concitoyens les enseignements que Dieu, depuis la création du monde, avait prodigués aux hommes par l'intermédiaire de ses Envoyés: il fallait 'se souvenir' du Jour du Jugement proche, où chacun aurait à rendre compte de ses actes, il fallait se repentir, demander pardon au Dieu miséricordieux pour ses fautes. Et à travers ce message venant du Seigneur des mondes, Muḥammad transmettait aussi, d'une manière plus ou moins explicite, une conception de l'homme *in via*, en route vers cet Au-delà. Une nouvelle dimension était introduite au sein d'une société jusqu'ici oublieuse de son destin éternel. Il fallait songer aux pauvres, à la veuve, à l'orphelin, il fallait organiser la famille, assurer le respect des parents, subvenir aux besoins de la Communauté commençante,

[7] Cité par M. Rodinson, *Mahomet* (Paris, 1967), p. 38.

de ceux qui étaient devenus les chevaliers d'Allāh, destinés à faire connaître, à travers le monde, le Dieu véritable, à faire triompher son Unicité contre tous les cultes idolâtriques.

Certes, Muḥammad ne pouvait cesser d'être l'arabe qu'il avait toujours été, mais pris par le message qu'il transmettait à ses compatriotes, il sentit que, dorénavant, il fallait renoncer à certains traits de l''arabité' séculaire, laisser tomber tout ce qui paraissait esprit de clan, introduire dans la vie quotidienne des musulmans une nouvelle dimension, se rendre compte qu'on n'était à l'égard de Dieu que vile poussière, que tout venait de Lui, que tout devait aller à Lui et que toute la vie du croyant était essentiellement destinée à faire valoir les droits de Dieu ici-bas, que l'homme était dans ce monde son 'vice-gérant', qu'il devait travailler à promouvoir la justice, l'entraide entre les hommes, et, par là même, assurer un salut éternel dont les délices étaient décrites en termes capables de saisir les imaginations et d'exciter les volontés.

Dorénavant, à l'*homo arabicus* devait succéder l'*homo islamicus* et de celui-ci le portrait était parfaitement tracé dans le Livre sacré. Il n'est que de lire certains versets pour se rendre compte de ce que doit être 'le nouvel homme', le parfait musulman.

Le Coran rapporte (7, 171/172) que Dieu fit en quelque sorte un pacte (*mīthāq*) avec l'humanité dans la personne d'Adam et, ajoute la tradition, une fois pour toujours dans sa prééternité: 'Et (rappelle) lorsque votre Seigneur retira des lombes des enfants d'Adam leur postérité et leur fit témoigner à l'encontre d'eux-mêmes: Ne suis-je pas votre Seigneur? Ils répondirent: Oui nous l'attestons.'

Certains commentateurs disent que Dieu lui-même se fit adorer par la race humaine comme le Seigneur absolu et transcendant. L'effet de ce 'Pacte primitif' est d'imprimer dans toute âme une foi innée dans l'unicité de Dieu qu'elle a reconnue et proclamée dans sa préexistence. C'est la religion naturelle posée comme un sceau au cœur de tout homme qui vient dans ce monde.

L'homme a été directement créé par Dieu, corps et âme, non pas, comme dit la Genèse, 'à son image et à sa ressemblance', mais, spécifie le Coran, dans la meilleure des formes. Le corps a été créé d'argile (7, 11/12), contrairement à Satan qui a été créé de feu. Cette argile rappelle à l'homme sa profonde parenté avec le Cosmos. L'âme est un 'secret de Dieu'. 'On te demandera, dit le Coran s'adressant à Muḥammad, qu'est-ce que l'âme? Tu répondras: C'est quelque chose qui est du domaine de Dieu'. Le Coran dit ailleurs

cependant que l'homme a été créé faible (*ḍaʿīf*) (4, 32 28), versatile (*halūʿ*) (70, 19/19), prompt par nature (*ʿajūl*) (17, 12 11) et que son âme charnelle (*nafs*) le conduit quelquefois à désobéir à Dieu (20, 116-117/118-118).

Créés d'abord dans le Paradis, Adam et Eve ne souffrirent ni de la faim ni de la soif ni de la chaleur, ils ne s'aperçurent pas de leur nudité (20, 116-117/118-119). Mais ils mangèrent du fruit défendu et furent expulsés du Paradis (7, 23/24). Adam se repentit et Dieu lui pardonna (2, 35/37). De sorte qu'il y eut bien un 'péché originel' mais il fut confiné à nos premiers parents. Le Coran insiste sur la responsabilité personnelle: 'Chaque âme est responsable de ce qu'elle a fait'. L'Islam rejette fortement l'idée d'un péché collectif, d'un péché originel transmis qui alourdirait l'âme humaine dans sa marche vers le bien, et donc la nécessité d'un Sauveur, d'un Rédempteur[8].

Ce qui caractérise l'*homo islamicus*, c'est cette totale ascendance[9] de Dieu sur son comportement; ce besoin pour le croyant de rendre présent Dieu dans chacun des actes de sa vie. La piété musulmane saura décrire toutes les lois du savoir-vivre, de l'urbanité, de la décence animées certainement par la révérence et le respect dus à Dieu. L'homme musulman est un homme vivant sous le regard de Dieu, et la société peuplée par les musulmans est une société théocentrique: il faut maintenir Dieu au centre de la Cité et faire prévaloir ses droits (*riʿāyat ḥuqūq Allāh*). Une anthropologie qui voudrait mettre 'entre

[8] Cf. notre article 'Islam and the Immaculate Conception' dans le recueil *The Dogma of the Immaculate Conception*, ed. E.D. O'Connor (University of Notre Dame, 1958), p. 447-461. Cet article a été repris en partie dans *Studia Islamica*, fasc. 31 (1970), p. 29-40 sous le titre 'La notion de péché originel existe-t-elle dans l'Islam?'

[9] Cette emprise totale de Dieu sur l'homme ne signifie pas nécessairement la suppression du libre arbitre, quelles que soient les exagérations fatalistes de certains théologiens. Sur ce problème capital cf. l'important ouvrage de L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris, 1966). Sur le sens du mot *ḥurriyya* (liberté) vers le sens moderne cf. B. Lewis, *Cahiers d'Histoire mondiale*, I (1953-1954), p. 107.

Un humaniste du 10[e]-11[e] siècle Tawḥîdî demande à son contemporain Mishkawayh de lui définir le sens de *jabr* (déterminisme) et de *ikhtiyâr* (libre arbitre). La réponse de ce dernier (*al-Hawāmil wal-shawāmil*, p. 220-26) a été traduite en anglais par F. Rosenthal dans son livre *The Muslim concept of Freedom*, p. 18-22. Pour la discussion de ce problème cf. également W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London, 1948).

Sur le fatalisme en Islam cf.: H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism II* (Uppsala, 1955); Nöldeke, 'Vorstellungen der Araber von Schiksal', *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, III (1865), p. 130-34; W.L. Schramer, *Über den Fatalismus der vorislamischer Araber* (Bonn, 1881); Rescher, 'Über fatalistische Tendenzen in den Anschauungen der Araber', *Der Islam*, 2 (1911), p. 337-344; W. Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie* (Leipzig, 1926).

parenthèses' les rapports de l'homme avec Dieu serait un non-sens pour le croyant musulman.

Cet idéal de l'homme représente une coupure par rapport à l'*homo arabicus* de la période antéislamique. Comme l'a montré récemment un arabisant japonais qui a particulièrement étudié le Coran d'un point de vue de l'analyse sémantique[10], les valeurs morales avant et après l'Islam — du moins certaines valeurs essentielles — ont changé de sens. L'homme de la Jāhiliyya se sentait libre par rapport à tout, chevaleresque certes, mais se laissant aller au gré de ses passions, réagissant violemment et précipitamment si son honneur était en jeu, ne calculant pas les conséquences de son acte, hospitalier jusqu'à la prodigalité quand son prestige était engagé. L'irruption dans sa vie d'un Dieu Maître absolu de l'homme, juge de ses actions, régulateur de sa vie, imposant des limites à ses caprices impose une nouvelle orientation à sa vie. Avec le temps, le musulman prendra de plus en plus conscience de son appartenance à la 'meilleure Communauté voulue par Dieu', il reconnaîtra son authenticité, son identité dans sa fidélité à la Loi islamique.

En même temps que le nouvel adepte de l'Islam se sentait pris par l'idéal que lui proposait le Coran, il était enclin à trouver dans celui qui le lui avait transmis un modèle à suivre. Certes, Muḥammad avait insisté sur son propre caractère purement humain: il était un homme parmi les autres. Mais peu à peu sa personne, à mesure que les années passaient et que les légendes se tissaient autour de lui, prenait figure de modèle parfait que le bon musulman se devait d'imiter dans ses moindres détails. Des 'Vies de Muḥammad' seront écrites par de fervents disciples qui souligneront, chacun à sa manière, les innombrables vertus dont le Prophète aurait été gratifié. Et il y a juste un quart de siècle on distribuait dans les écoles musulmanes d'Égypte un ouvrage intitulé *Muḥammad, l'homme parfait* où étaient passées en revue toutes les qualités corporelles et toutes les vertus dont fut ornée la personne du Prophète[11].

Certains penseurs musulmans, à tendance gnostique, en particulier Ibn 'Arabi (m. 1240) et Jīlī (15e s.) iront encore plus loin. Utilisant le schéma plotinien de l'émanation, ils identifieront Muḥammad avec

[10] Toshihiko Izutzu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran: A Study in Semantics* (Keio University, 1959); *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo, 1964).

[11] Cf. également Goldziher, *Le Dogme et la loi*..., p. 252-3; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm, 1917).

la Raison universelle ou le Logos. Jīlī affirmera que Muḥammad est l'Homme Parfait auquel les saints et les prophètes sont subordonnés. Dans chaque période de l'histoire, il assume la forme d'un saint vivant et se fait connaître aux mystiques, leur transmettant la 'lumière muḥammadienne'[12].

Mais ces spéculations ésotériques sont loin d'être universellement acceptées. Beaucoup plus répandu est l'idéal de l'homme aux mœurs raffinées, l'*adīb*, ou aussi, pour une certaine élite, l'idéal du sage de l'antiquité enrichi par certaines vertus proprement musulmanes.

* * *

En effet, les caractéristiques de l'*homo islamicus* que nous avons décrites ne doivent pas nous faire oublier un autre aspect de la réalisation du type musulman 'honnête homme' au sens du dix-septième siècle français. Un mot-clé ici condense en quelque sorte, à la fois par son évolution et son riche contenu, les traits de ce type: c'est celui de *adab*. Comme les mots de *dīn* et de *'ilm*, son évolution trace les étapes du passage des mœurs de la société préislamique à celle qu'a inaugurée la prédication du Prophète arabe.

Dans son sens le plus ancien, il est synonyme de *sunna*, d'habitude, de coutume, i.e. la manière dont se comportaient les Anciens, considérés comme des modèles. L'évolution du mot accentua son contenu éthique et pratique. Le mot devint synonyme de 'haute qualité de l'âme, de bonne éducation, d'urbanité, de courtoisie', ce qui correspondait au caractère raffiné du citadin par opposition aux mœurs rudes du Bédouin[13].

Comme le fait remarquer pertinemment le Professeur Gabrieli[14],

[12] Cf. *E.I.* '*nūr muḥammadī*' (Massignon); *E.I.*² '*Insān* et *insān kāmil*' (Arnaldez). Pour les élaborations gnostiques cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907) (le chapitre 4 est entièrement consacré à l'Urmensch); l'ouvrage de Tor Andrae signalé à la note 11; Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921), p. 77-142: 'The Perfect Man'; Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhydin Ibn al-'Arabi* (Cambridge, 1939). M. 'Abdurrahman Badawi a réuni dans son *al-Insān al-Kāmil* (*L'Homme Parfait*) divers textes se rapportant à ce sujet et, en particulier, la traduction de deux importants articles: Schaeder, 'Die islamische Lehre von Volkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung', *ZDMG* 79 (1925) (N.F.4), p. 197-268 et L. Massignon, 'L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique', *Eranos Jahrbuch* (1947).

[13] Cf. Wensinck, *Handbook*..., s.v. '*adab*'.

[14] Cf. l'article '*adab*' dans *E.I.*² auquel nous sommes redevable pour les notations qui suivent, ainsi que l'article 'akhlāq' de Gibb-Walzer dans *E.I.*².

ce terme prendra au début de l'époque abbāsside le sens d'*urbanitas*, de courtoisie, d'élégance et on l'associera au terme de *ẓarf*. Le mot conservera ce sens tout le moyen âge et les auteurs décriront avec précision ce que doit être 'l'étiquette', l'*adab* du boire et du manger, de la manière de s'habiller, de discuter, l'attitude à avoir durant la prière, un vrai code du savoir-vivre où se mêlent les exigences d'un homme 'bien élevé' mais en même temps soucieux de bien se comporter 'en présence de Dieu'.

A partir du premier siècle de l'Hégire, à ce contenu éthique viendra s'ajouter un sens plus spéculatif: la connaissance que doit posséder un homme bien cultivé. Il ne s'agit pas tant de connaissances religieuses (avant tout Coran, *ḥadīth* et *fiqh*), objet plutôt du *ʿilm*, que de connaissances d'ordre profane: il s'agit d'être versé dans la grammaire et la lexicographie, dans l'histoire, la prose et la poésie, d'être rompu en quelque sorte aux belles-lettres dans toutes leurs branches.

Au début de l'époque umayyade, c'était surtout un concept strictement national, c'est-à-dire centré avant tout sur le monde arabe, son histoire et sa culture. Mais avec les ʿAbbāssides dont l'entrée en scène représentait le triomphe des éléments persans, la société musulmane perdit sa primauté arabe; les mouvements nationalistes régionaux (*shuʿūbiyya*) accentuèrent l'universalisation en quelque sorte de la culture musulmane en y introduisant des éléments autres que l'arabe. Au lieu de rester arabe, l'*humanitas* s'élargit aux dimensions mêmes de l'empire musulman et devint une *humanitas* tout court, englobant dans son extension tous les apports étrangers, ceux de l'Inde, de l'Iran et de la Grèce.

Le véritable fondateur de ce nouvel humanisme et donc d'un nouveau type de l'*homo islamicus* est Ibn al-Muqaffaʿ avec ses versions arabes des ouvrages *Khudaȳ Nāma* et *Kalīla wa Dimna* ainsi que ses propres ouvrages, rédigés en arabe mais d'inspiration persane: *al-Adab al-kabīr* et *al-Adab al-ṣaghīr*. A la manière des rhétoriciens grecs, il donne des conseils aux 'bons fonctionnaires', leur indiquant la voie à suivre pour 'réussir dans la vie'. Conseils d'une morale quelque peu bourgeoise, fuyant tout excès, tout extrémisme, tout héroïsme, évitant les conflits avec l'autorité, sachant ménager constamment ses amis et craindre ses ennemis, respectant la religion en la considérant comme la 'sœur' de l'autorité. C'est un vade-mecum de l'home sage (*al-ʿāqil*) qui sait s'incliner devant la force,courber le dos et attendre des temps meilleurs.

Plus tard cette tradition d'*adab* fut renforcée dans un sens plus musulman comme on peut le voir dans les *ʿUyūn al-akhbār*[15] d'Ibn Qutayba qu'on peut considérer comme le premier ouvrage de morale musulmane: il intègre à la fois le Coran, le *ḥadīth*, les éléments préislamiques et persans mais en éliminant, pour ces derniers, tout ce qui peut contredire l'idéal musulman.

Ibn al-Muqaffaʿ eut d'illustres successeurs dont le plus brillant fut sans conteste al-Jāḥiẓ au neuvième siècle[16]. Malgré certaines libertés qu'il prit avec le dogme, il était musulman sans conteste mais aussi un homme de vaste culture qui s'était assimilé des cultures étrangères. Non seulement il connaissait admirablement la poésie et la prose arabes, lui-même étant un écrivain incomparable, mais il s'était intéressé au monde persan, à ses épopées et ses poètes, à la littérature gnomique, à la sagesse grecque, à son éthique et à son économie. C'est du neuvième siècle que date la grande littérature d'*adab* qui contribuera à former la figure classique du 'lettré' musulman qui joint à une profonde connaissance des anciens une exquise politesse, une grande courtoisie et un parfait savoir-vivre.

Jāḥiẓ aura d'illustres successeurs en les personnes de Tawḥīdī[17] et de Tanūkhī (m. 994).

Cette conception de l'*homo islamicus* que nous venons de décrire correspond surtout à un idéal de l'homme tout imprégné de religion, idéal puisé avant tout dans le Coran et le ḥadīth. Mais un autre courant ne tarda pas à se dessiner. Sous l'influence de la philosophie grecque parvenue aux Arabes, surtout par les traductions effectuées à Baghdad sous l'égide de Ma'mūn, il se constitua chez les penseurs musulmans une conception de l'*homo islamicus* calquée en quelque sorte sur celle du sage de l'antiquité.

Ne parlons pas d'un Rāzī qui, fort peu soucieux d'orthodoxie, se flattait d'être un authentique disciple de Socrate, de Platon et d'Aristote et de vivre comme eux. Il écrivit même à ce sujet un plaidoyer *pro domo sua* intitulé *La conduite du philosophe*[18]. Mais il s'agit de penseurs vraiment musulmans, fidèles à leur foi, qui entendaient ne rien sacrifier de l'idéal coranique mais en même temps mettre à profit le

[15] Cf. dans *MIDEO*, t. 6 (1959-61), p. 235-240 la longue recension que nous avons faite de cet ouvrage dont Saroite ʿOkāsha a récemment publié une édition critique.

[16] Cf. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Jāḥiẓ* (Paris, 1953); *The Life and Works of Jāḥiẓ*, Translation of selected texts (University of California, 1969).

[17] Cf. l'article de M. Arkoun, signalé à la note 20, dans *Studia Islamica*.

[18] Cf. P. Kraus, '*Raziana I*', *Orientalia* (1935), p. 300-334 où il donne la traduction de la *Conduite du Philosophe*.

précieux apport de la sagesse grecque. Il s'agit d'un Kindī (9e s.), d'un Fārābī (m. 950), d'un Ibn Sīnā (Avicenne) (m. 1037), d'un Mishkawayh (m. 1030), d'un Ghazālī (m. 1111), etc.

Nous n'avons évidemment pas la possibilité dans cette courte étude de parler de chacun d'eux. Nous allons nous contenter de dire quelques mots de Mishkawayh et de Ghazālī après avoir rappelé rapidement la part de l'héritage grec, en fait d'éthique, qui parvint aux penseurs musulmans.

Cette philosophie morale pénétra par plusieurs canaux. L'histoire de cette transmission et de l'immense travail de traduction accompli par Isḥāq ibn Ḥunayn et ses collaborateurs a fait déjà l'objet de nombreux travaux[19]. Disons simplement ici que la *République* de Platon, le *Timée* et les *Lois* étaient connus dans l'original et dans les commentaires et les résumés. L'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, en onze livres, était également connue, en diverses traductions.

Le commentaire de Porphyre fut traduit ainsi que trois traités de Galien: 1) Le *Peri Etōn* (*Fī l-akhlāq*), perdu dans son texte original grec et existant seulement en adaptation arabe. 2) *Comment l'homme découvre ses propres vices.* 3) *Que les hommes bons profitent de leurs ennemis.*

Des ouvrages de tendance néoplatonicienne parvinrent également aux musulmans: 1) Le *Pinax* de Cébès (Kabus le platonicien) reproduit dans le *Jāwidān Khirad* de Mishkawayh; 2)L'*Oikonomikos* du néo-pythagoricien Bryson, conservé seulement en traduction arabe; 3) Les *Versets d'or* attribués à Pythagore et une *Exhortation sur l'éducation des jeunes Grecs.*

C'est dans cette ligne philosophique que se situe la morale de Mishkawayh, l'un des auteurs musulmans qui eut le plus d'influence sur la formation de l'idéal moral grec adapté au monde musulman. M. Arkoun lui a consacré dernièrement d'importants travaux[20]. Bien

[19] Pour les travaux récents cf. notre article 'Philosophie arabe et islamique: Bibliographie de la philosophie médiévale en Terre d'Islam pour les années 1959-1969', *Bulletin de philosophie médiévale* (*S.I.E.P.M.*), n° 10-12 (1968-1970), p. 316-369. Pour une bibliographie des travaux concernant les rapports de l'antiquité grecque et de la période byzantine avec la civilisation musulmane cf. notre article 'Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria', *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, edited by S. Vryonis (Wiesbaden, 1975), p. 33, note 49.

[20] Parmi les travaux de M. Arkoun signalons en particulier: 'L'humanisme arabe au IV X siècle d'après le *Kitâb al-Hawâmil wam-Shawâmil*', *Studia Islamica*, fasc. 14 (1961), p. 73-108; fasc. 15 (1962), p. 63-87; *Mishkawayh: Traité d'Ethique* (*Tahdhîb al-akhlâq wa taṭhîr al-a'râq*), traduction française avec introduction et notes (Damas, 1969); 'Mishkawayh: Textes inédits', *Annales islamologiques*, tome 5 (Le Caire, 1963); *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle: Mishkawayh philosophe et historien* (Paris, 1970). On trouvera également des discussions intéressantes et suggestives dans son dernier recueil d'articles, *Essais sur la pensée islamique* (Paris, 1973).

que Mishkawayh rejette l'utilisation des poètes anté-islamiques comme éducateurs, il est cependant sympathique aux traditions morales que l'on trouve dans les ouvrages persans. Dans plusieurs passages, il insiste sur l'accord qui existe entre la philosophie morale grecque et l'enseignement du Coran. Mais il base la réconciliation sur une base rationnelle. Les auteurs grecs les plus cités sont Galien, Bryson (sur la bonne éducation des enfants), Porphyre, comme commentateur de l'*Éthique* d'Aristote et Thémistius (faussement indiqué sous le nom de Socrate) et, bien entendu, à travers eux, Platon et Aristote.

Sa doctrine de l'idéal de l'homme sage, tirée surtout de son traité d'*Éthique* (*Tahdhīb al-akhlāq*) et de son *al-Fawz al-aṣghar* (*La victoire mineure*) peut être résumée de la manière suivante.

L'homme est composé d'une âme et d'un corps. À l'encontre de la conception platonicienne, celui-ci n'est pas conçu comme une prison pour l'âme, un obstacle pour son essor vers le Bonheur suprême mais il lui est strictement lié. Et ici-bas il n'y a point de bonheur parfait sans l'appoint des biens nécessaires au corps et des biens extérieurs (puissance politique, fortune, santé etc.).

Mais si ces biens deviennent trop nombreux, ils risquent d'empêcher l'exercice moral de l'activité vertueuse, en laquelle réside (avec le plaisir qui l'accompagne) le bonheur parfait et stable. Cette activité vertueuse est avant tout activité de l'âme raisonnable et, de ce fait, elle échappe aux vicissitudes du temps.

L'âme comporte trois puissances dont l'équilibre est lié d'une part à celui des humeurs qui composent le tempérament, d'autre part à la réceptivité de la faculté raisonnable aux enseignements de la sagesse. C'est cette faculté qui doit assigner aux deux autres puissances de l'irascible et du concupiscible les limites de leur développement et les conditions de leur manifestation. La vertu qui règle l'irascible est le courage (*al-shajā'a*); celle du concupiscible est la tempérance (*al-'iffa*); celle de la raison, la sagesse (*al-ḥikma*). L'équilibre que le sage doit arriver à instaurer entre ces trois facultés est la justice (*al-'adāla*).

La vertu est un juste milieu entre deux vices. Mishkawayh donne un tableau détaillé des vertus dérivées des quatre vertus cardinales et des vices contraires.

Au-delà des rapports de justice entre les citoyens, il y a ceux qui

sont dictés par l'amour. La portée sociale de celui-ci est si fondamentale que la Loi religieuse a ménagé aux fidèles les occasions de se rencontrer (prière, pèlerinage). Les citoyens qui s'aiment vivent dans une entente parfaite et se préparent à une union perpétuelle avec l'Unique, objet d'amour.

Comme on le voit, c'est l'idéal de la theoria grecque intégrée en quelque sorte dans l'idéal musulman. Et M. Arkoun qui connaît bien l'auteur du *Tahdhīb al-akhlāq* le caractérise de cette manière: 'Aristote et Platon glosés, commentés et interprétés dans une longue et obscure tradition ont eu, en définitive, sur des esprits comme Mishkawayh, une emprise bien plus déterminante et totalitaire que le Coran. Mishkawayh s'offre à nous comme un exemple parmi d'autres, d'une conscience largement laïcisée'[21].

Avec Ghazālī nous sommes au cœur de la pensée et de la morale musulmanes[22]. C'est le 'Revivificateur' des sciences religieuses, le maître par excellence de ceux qui, au-delà de la lettre des prescriptions de la Loi, veulent intérioriser leur foi et réaliser pleinement l'idéal du bon musulman soucieux de vivre constamment sous le regard de Dieu. Nous dépassons déjà le niveau du bon musulman ordinaire pour accéder à un type d'homme qui cherche la perfection, et nous pénétrons dans le domaine vaste et intéressant de la mystique musulmane et de ses adeptes, les soufis.

Sa grande œuvre est, on le sait, l'*Iḥyā' 'ulūm al-Dīn* où il ramasse en quelque sorte toute sa doctrine de la perfection spirituelle, basée sur une bonne connaissance de la psychologie humaine et une profonde science de la tradition musulmane et de ses exigences morales. Sa doctrine est au confluent de nombreux courants antérieurs surtout ceux des soufis, — il utilisera amplement le *Qūt al-qulūb* d'al-Makki — mais aussi, certainement, inspirée par sa propre expérience religieuse. On sait ce qu'elle a été d'après son émouvante autobiographie du *Munqidh min al-ḍalāl*[23]. Nourri de la pure moelle musulmane (Coran, *ḥadīth*, *fiqh* et mystique), il a lui-même pratiqué le soufisme et son

[21] *Studia Islamica*, fasc. 15 (1961), p. 64.

[22] Sur Ghazālī la bibliographie est immense. Cf. l'article de Montgomery Watt dans *E.I.* et, pour les travaux récents, notre 'Bibliographie' signalée à la note 19. Pour l'anthropologie ghazālienne cf. également: 'Ali Othman, *The Concept of Man in Islam in the writings of al-Ghazālī* (Le Caire, 1960). Pour notre exposé nous avons suivi de très près l'excellent article, très dense, de de Boer dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings, vol. V, p. 508-509: 'Ethics and Morality (Muslim)'.

[23] Cf. la traduction française par F. Jabr dans la collection de l'Unesco et l'étude de V.M. Poggi, *Un classico della spiritualita musulmana* (Roma, 1967).

idéal de l'homme vraiment musulman n'est pas une construction théorique.

Il est au courant de la doctrine des quatre vertus cardinales qu'il expose dans son petit traité du *Mizān al-'amal* (*Le critère de l'action*)[24] et qu'on retrouve dans ses derniers écrits mystiques. C'est ainsi qu'il interprétera le pont étroit suspendu sur l'enfer (*al-sirāt*) et les plateaux de la balance où seront pesées les actions de l'homme comme les moyens des vertus, exactement comme avaient fait avant lui les mu'tazilites et certains mystiques.

Un principe anime tout son exposé: la foi doit animer les œuvres. Le vrai musulman ne peut se contenter d'une foi morte: il faut la foi et les œuvres. Entre la foi, qui est connaissance et les œuvres, Ghazālī pose des 'états' (*aḥwāl*) de l'âme, dispositions vertueuses et une volonté effective du bien. Ce sont ces dispositions qui produisent l'activité. Il reste qu'à la base de l'activité vertueuse il y a une doctrine vraie, une connaissance religieuse: c'est l'arbre dont les différentes branches sont les états variés de l'âme et les fruits sont les bonnes actions.

C'est dans son grand ouvrage, l'*Iḥyā'* que Ghazālī met au point l'idéal qu'il veut tracer au bon musulman. L'ouvrage comprend quatre parties divisées chacune en dix livres.

La première partie est consacrée aux devoirs religieux dans un sens étroit (*al-'ibādāt*); la deuxième aux devoirs de la vie sociale et politique (*al-'ādāt*). Ghazāli suit dans ces deux parties les traités classiques des *ḥadīth* et du *fiqh*.

La troisième partie traite de ce qui pervertit l'âme et de son renoncement au monde; la quatrième de ce qui sauve l'âme et la conduit à Dieu. Ces deux dernières parties sont basées sur les manuels de l'ascèse musulmane, mais l'originalité de Ghazālī se révèle dans le choix des textes, dans la manière de les agencer et de les interpréter. Il ne manque pas d'élever son lecteur à des considérations spirituelles au-delà des gestes matériels prescrits par la Loi. Si, par exemple, il mentionne la purification rituelle, indispensable, il montrera immédiatement qu'elle est le symbole de la pureté du cœur.

L'*homo islamicus*, quel que soit son degré de perfection et d'avancement dans la vie spirituelle, ne doit jamais abandonner l'exécution scrupuleuse des rites prescrits. Mais il lui faut constamment élever de plus en plus ses motifs d'inspiration. A l'égard du jeûne par exemple,

[24] Cf. la traduction française de Hikmat Hachem, *Critère de l'action* (*Mizân al-'amal*), préface de L. Massignon (Paris, 1945).

il montre qu'au premier stade, il apparaît comme obligatoire pour tout croyant et il signifie avant tout l'abstinence effective de toute nourriture et de toute boisson, de tout acte sexuel. Au deuxième stade il signifie le fait de réprimer tout acte peccamineux provoqué par les yeux, l'ouïe, le goût etc. Finalement au troisième stade, il implique l'abnégation du cœur à l'égard du monde et à tout ce qui n'est pas Dieu.

Ainsi Ghazālī conçoit pour le musulman un idéal d'ascétisme réel. Le service divin, dit-il, dans un ouvrage ultérieur, le *Minhāj al- ābidīn*, a deux aspects: l'un positif, qui est l'action méritoire; l'autre négatif: la lutte contre le monde mauvais, contre la créature, contre Satan, contre soi-même. Cet aspect négatif est supérieur au premier.

Ghazālī a quelque difficulté pour concilier son principe avec la tradition. Il soulève, par exemple, dans l'*Iḥyā'*, le problème du célibat, est-il, oui ou non, supérieur au mariage? Sa première réponse est de dire que l'un et l'autre ont des avantages et des désavantages et qu'aucun d'eux n'est expédient pour tout homme. Mais, en conformité avec sa doctrine des états et de sa propre vie ultérieure, il inclinerait plutôt à dire que si le mariage est bon, le célibat est meilleur. Mais alors que devient le cas de Muḥammad? Serait-il inférieur à Jésus? Non, répond Ghazālī, car si le célibat est en lui-même meilleur que le mariage — mais pas pour tout le monde — ce qui est encore plus haut, c'est, comme pour Muḥammad, d'être marié, mais de se comporter comme si on ne l'était pas, c'est-à-dire d'être toujours en présence de Dieu et de répondre activement à ses inspirations.

À la fin de la deuxième partie de l'*Iḥyā'*, après avoir discuté des devoirs religieux et sociaux, Ghazālī fait un panégyrique de Muḥammad qu'il considère comme le modèle de l'humanité et de la vertu. Il loue sa beauté extérieure, la grâce de son discours, ses merveilleuses actions. Il était le plus affable des hommes, le plus brave, le plus juste, le plus tempérant, le plus généreux, le plus chaste et le plus modeste de tous. Et il était à la fois réservé et franc, direct sans dissimulation: on pouvait lire sur son visage son mécontentement. Simple et bienveillant dans tous les aspects de sa vie.

Mais cette image idéalisée qui est prônée comme le modèle par excellence de l'*homo islamicus* se trouve en quelque sorte dépassée dans la seconde moitié de l'*Iḥyā'* quand Ghazālī décrit comme idéal pour l'homme d'imiter les mœurs divines'[25]. La perfection, affirme Ghazālī, et le bonheur consistent à essayer de reproduire les caractéristiques de Dieu et d'orner son âme de l'essence de ses attributs. C'est l'âme charnelle seule qui est soumise aux séductions des sens; dans son cœur, l'homme est à l'image de Dieu.

Aussi le premier livre de la troisième partie traitera-t-il des merveilles du cœur et le deuxième des vertus de l'âme. C'est dans ce dernier que la doctrine des quatre vertus cardinales est discutée. La vertu principale est la sagesse, vertu qui n'a pas été mentionnée dans le portrait du Prophète.

La troisième partie discute, sur la base de la psychologie platonicienne, la purification de l'esprit des passions charnelles; la quatrième montre comment l'âme se tourne vers Dieu par le repentir, la crainte, la patience, la reconnaissance et la confiance absolue culminant dans l'union à lui dans l'amour. Telle est la démarche qui conduit l'*homo islamicus* à sa perfection ici-bas.

Au terme de cette rapide esquisse où seuls certains types d'humanisme musulman ont été évoqués[26], nous ne pouvons nous empêcher de formuler un vœu: c'est que le progrès de la technologie et les impératifs du monde moderne ne parviennent point à détruire l'essentiel des précieuses valeurs spirituelles, intellectuelles et sociales de l'*homo islamicus*. Puissent ceux de nos amis musulmans qui sont sensibles à la fois à l'appel de l'héritage religieux et culturel de leurs ancêtres et aux impératifs du monde moderne, œuvrer avec amour et intelligence à cette tâche si difficile mais si belle de maintenir, dans un monde menacé de déshumanisation, la dignité de l'homme. Celle-ci lui vient avant tout de ce qu'il reconnaît Dieu comme son Créateur et qu'il lui donne dans sa vie la place qui lui convient: la première.

[25] Cf. la longue note très documentée de Goldziher dans *Le dogme et la loi...*, p. 252-253 où il rattache cette imitation au τῷ θεῷ κατακολουθεῖν: 's'efforcer de réaliser dans la conduite de la vie *les qualités de Dieu*' (*al-takhalluq bi-akhlāq Allāh*) que Ghazālī donne comme un *ḥadīth*.

[26] Les portraits de nombreux autres 'types' de l'*homo islamicus* auraient pu être tracés: le savant, un Birūnī par exemple, le juge, le paysan, le citadin, le commerçant, le soldat, le soufi, le poète, l'artisan, le *walī* (le saint) etc. Cf. Von Grunebaum, *Medieval Islam* et A. Mez, *Die Renaissance des Islams*.

Fable et sagesse antique
D'IBN AL-MUQAFFA' À JEAN DE LA FONTAINE

SIMONE VAN RIET

En 1678-1679 paraît le deuxième recueil des Fables de La Fontaine, contenant les Livres VII à XI[1]. Madame de Sévigné écrit à son cousin, le comte de Bussy, en juillet 1679: 'Faites-vous envoyer promptement les Fables, elles sont divines. On croit d'abord en distinguer quelques-unes et, à force de les relire, on les trouve toutes bonnes. C'est une manière de narrer et un style à quoi l'on ne s'accoutume pas'[2].

Plusieurs de ces fables remontent à une tradition séculaire et font parvenir jusqu'à nous, à travers les diverses cultures, une 'sagesse des nations' toujours enrichie, toujours féconde.

Elles parcourent un itinéraire dont le point de départ est cité par La Fontaine lui-même. 'Voici, dit-il, un second recueil de fables que je présente au public. J'ai jugé à propos de donner à la plupart de celles-ci un air et un tour un peu différent... J'ai cherché d'autres enrichissements... Je dirai par reconnaissance que j'en dois la plus grande partie à Pilpay, sage Indien. Son livre a été traduit en toutes langues...'[3].

Ainsi donc, La Fontaine déclare explicitement qu'il a emprunté à Pilpay ou Bidpaï[4] les sujets de plusieurs fables de son second recueil.

[1] *Littérature française* publiée sous la direction de Joseph Bédier et Paul Hazard. Nouvelle édition, Tome premier (Paris, 1948), p. 442: en 1678-1679 paraît une édition des *Fables* en quatre volumes, comprenant, outre les fables publiées antérieurement, cinq livres nouveaux qui constituent le second recueil de Fables, précédé d'une préface.

[2] *Littérature française*, p. 446.

[3] Préface du second recueil de Fables, voir plus haut, note 1.

[4] Dans son ouvrage célèbre, *Kalīla et Dimna ou Fables de Bidpaï* (Paris, 1916), Silvestre de Sacy commente le nom du brahmane Bidpaï et dit (p. 17, note 1): 'Dans l'original ce nom est écrit *Baïdaba*, ce qui représente la prononciation indienne *Veidava*. Ce nom est incontestablement d'origine sanscrite, soit qu'il signifie... *lecteur du véda*, soit qu'il ne soit autre chose que *vidva*, *homme docte*, *savant*. Ce nom a été corrompu de diverses manières, entre autres, en le lisant *Pîl pay*, "pied d'éléphant"' (p. 50). La plupart des fables conservées en sanscrit se ramènent à un important recueil, le *Panchatantra* ou les *Cinq Livres*, dont le noyau primitif

Les fables attribuées au philosophe Bidpaï lui étaient accessibles en traduction française depuis 1644. Cette année-là paraît à Paris l'ouvrage de David Sahid d'Iṣpahān, intitulé *Le Livre des lumières ou la Conduite des Rois, composé par le sage Pilpay, indien, traduit en français par Sahid d'Ispahan*. Le *Livre des Lumières* est une version persane, élaborée vers la fin du XVe siècle, par Husayn ibn Ali et remaniant une partie des fables arabes d'Ibn al-Muqaffaʿ. Pour ce remaniement, Husayn ibn Ali se sert d'une version persane antérieure, celle de Nasrallah, datant de la fin du XIIe siècle[5]. Le *Livre des Lumières* fournit donc à La Fontaine quelques fables indiennes de Bidpaï, mais par l'intermédiaire de deux versions persanes, faites l'une sur l'autre, et remontant au texte arabe d'une œuvre d'Ibn al-Muqaffaʿ, intitulée le *Livre de Kalīla et Dimna*[6].

Mais une autre source mettait à la disposition de La Fontaine un répertoire de fables indiennes. Il s'agit d'une œuvre intitulée *Specimen sapientiae Indorum veterum*, ou 'Exemples de la sagesse des anciens Indiens'. Cette œuvre, dont l'auteur est le savant Jésuite Pierre Poussines, paraît en 1666[7]. Elle présente en traduction latine un recueil de fables écrites en grec. Ce recueil est celui de Syméon d'Antioche, fils de Seth (Syméon Seth), qui traduisit en grec pour Alexis Comnène, vers la fin du XIe siècle, sous le titre *Stephanitès kai Ichnèlatès*[8], le texte arabe du *Livre de Kalīla et Dimna*. La traduction gréco-latine de Pierre Poussines était connue dans le milieu des amis de La Fontaine, entre autres par Pierre-Daniel Huet, précepteur du Dauphin, qui la connaissait et l'utilisait[9]. C'est à lui que La Fontaine dédia, en février 1687, une épître bien connue, l'*Épître à Huet* ou *à Monseigneur l'Évêque de Soissons*[10].

peut dater du début de notre ère. Voir L. Renou, 'Littérature sanscrite', *Encyclopédie de la Pléiade*, *Histoire des Littératures* 1 (Paris, 1955), p. 961.

[5] Voir Silvestre de Sacy, p. 42-51.

[6] Sur le sens et l'origine des noms donnés aux deux chacals, à savoir *Kalīla et Dimna*, voir S. de Sacy, p. 6, note 2.

[7] Voir A. Loiseleur Deslongchamps, *Essai sur les fables indiennes* (Paris, 1838), p. 24. La version latine du P. Poussines a été publiée en annexe de l'*Histoire grecque* de Georges Pachymère. Voir J.P. Migne, *Patrologie grecque*, Tome 143, 1218 à 1356.

[8] Syméon Seth a substitué aux noms des deux chacals, *Kalīla et Dimna*, selon une étymologie défectueuse, ceux de *Stephanitès* et *Ichnèlatès*. Le P. Poussines rend littéralement les deux noms grecs par *Coronatus* et *Vestigator*. Voir S. de Sacy, p. 33.

[9] D'après S. de Sacy, p. 33, note 1, Huet possédait un manuscrit grec de l'œuvre de Syméon Seth. D'après A. Loiseleur Deslongchamps, p. 25, note 1. 'Huet s'était occupé d'un travail de comparaison entre le *Livre des Lumières* et la version latine du P. Poussines, ainsi que le prouvent des notes de sa main en marge d'un exemplaire du premier de ces deux ouvrages que la Bibliothèque du Roi possède ...'.

[10] *Littérature française*, p. 440.

Livre des Lumières ou Bidpaï en version arabo-persane, *Exemples de la sagesse des anciens Indiens* ou Bidpaï en version arabo-gréco-latine, ces deux voies de connaissance des fables orientales, dépendant toutes deux du *Livre de Kalīla et Dimna*, étaient, de façon certaine, accessibles dans le milieu même du poète français.

Entre Bidpaï, connu par le *Livre de Kalīla et Dimna* d'Ibn al-Muqaffaʿ, et Jean de La Fontaine, bien d'autres chaînons de transmission existaient[11]. En particulier, trois traductions latines. L'une est élaborée vers 1275 par Jean de Capoue, juif converti au christianisme et qui utilise simultanément, pour rendre en latin le *Livre de Kalīla et Dimna*, une traduction faite de l'arabe en hébreu et une traduction faite de l'arabe en castillan[12]. Jean de Capoue donne à sa traduction le titre de *Directorium humanae vitae*. Quelques années après Jean de Capoue, Raymond de Béziers entreprend une nouvelle version latine du *Livre de Kalīla et Dimna*. Il le fait sur l'ordre de Jeanne de Navarre, épouse de Philippe IV le Bel, mais n'achèvera son travail qu'après la mort de la reine, en 1313[13]. Une troisième traduction latine, anonyme celle-là, restitue de façon littérale le texte grec de Syméon Seth, *Stephanitès kai Ichnèlatès*; elle est antérieure au XVe s.[14]. Il faudrait ajouter enfin à ces trois traductions latines, une traduction gréco-italienne publiée à Ferrare en 1583, sous le titre *Del Governo De' Regni*[15].

De Bidpaï à Jean de la Fontaine, la transmission de quelques fables issues de la sagesse indienne suit donc des itinéraires complexes, mais ininterrompus. Le *Livre de Kalīla et Dimna*, version arabe d'Ibn al-Muqaffaʿ est le chaînon capital[16] par où s'opère la migration

[11] De nombreux ouvrages ont analysé toutes les branches de la diffusion des *Fables* attribuées à Bidpaï. Voir, en particulier, J. Hertel, *Das Pâncatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung* (Leipzig-Berlin, 1914); L.O. Sjöberg, *Stephanites und Ichnelates*, (Uppsala, 1962).

[12] Voir L. Hervieux, *Les fabulistes latins: Jean de Capoue et ses dérivés* (Paris, 1899), p. 11-13; un excellent tableau généalogique situe les diverses versions, p. 75.

[13] L. Hervieux, p. 43.

[14] Voir L.O. Sjöberg, p. 114-115.

[15] Voir L.O. Sjöberg, p. 116-117.

[16] Né d'une noble famille iranienne, Ibn al-Muqaffaʿ traduisit en arabe, vers 750, *les fables indiennes*, d'après une version pehlevie effectuée au temps de Chosroès Anosharwan (VIe s.). La seule version antérieure des fables indiennes qui nous soit conservée est une version syriaque du VIe siècle. Toutefois, les plus anciens manuscrits arabes connus sont tardifs et datent du XIIIe siècle. Ceci confère aux versions faites sur l'arabe, telle la version grecque de Syméon Seth, datant du XIe siècle et dont certains manuscrits remontent au XIIe siècle, une importance particulière pour l'établissement même du texte arabe.

de ces fables vers l'Occident[17]. C'est lui qui eut le mérite culturel hors de pair d'avoir présenté le premier à la civilisation arabo-islamique et par là à celle de l'Occident byzantin et latin, ce joyau littéraire de l'Inde[18]. A partir d'Ibn al-Muqaffa', les routes divergent; l'une d'elles aboutit à La Fontaine par l'intermédiaire du persan, l'autre lui parvient par l'intermédiaire du texte grec de Syméon Seth, rendu ensuite en latin.

La fable, on le sait, est l'une des expressions les plus anciennes de la sagesse populaire. Jamais un fabuliste ne cherche à faire progresser la morale: tous s'accordent pour constater ce qui est, pour célébrer les valeurs de leur époque et chanter les mérites de la 'sagesse des nations' qui se résigne à tant de vices et couvre tant d'injustices[19].

Elle énonce un exemple qui met en action un principe ou un précepte moral et insiste sur l'effet bon ou mauvais qui découle de son application ou de sa transgression[20].

Aristote présente les fables, telles celles d'Ésope, comme des exemples que, à défaut de faits historiques, l'on peut inventer; l'invention en est facilitée par la philosophie, dans la mesure où celle-ci fait mieux saisir les analogies[21].

Elle a, dit-on, un corps, qui est le récit, et une âme, qui est la moralité tirée du récit. Sans récit, la moralité tend vers le proverbe. Si la morale n'est pas nettement dégagée, la fable ne dépasse pas le niveau d'un récit moralisant. Par contre, si le fabuliste se double d'un poète de génie, comme La Fontaine, la morale, devenue piquante, cesse d'être le but de la fable; elle y joue un rôle plus discret et y apporte le mot de la fin[22].

[17] F. Gabrieli, article 'Ibn al-Muḳaffa'', *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Tome 3, p. 907, fournit toute la bibliographie utile, notamment celle qui concerne les éditions modernes et les traductions récentes du *Livre de Kalila et Dimna*.

[18] F. Gabrieli, p. 908. J.M. Abd-el-Jalil, dans son *Histoire de la littérature arabe* (Paris, 1943), p. 107, considère la traduction d'Ibn al-Muqaffa' comme le premier chef-d'œuvre de la prose arabe. Il faut souligner de plus que, comme la littérature arabe ne possède à l'époque ni épopée, ni tragédie, ni comédie, les fables d'Ibn al-Muqaffa' jouent un rôle d'autant plus grand dans la formation du milieu irano-arabe où va éclore, au début du IXe siècle, une philosophie arabe.

[19] Voir F. de Labriolle, article 'Fable', *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 6, 1968, p. 878.

[20] F. de Labriolle, p. 876.

[21] *Rhétorique*, II, 1394 a.

[22] La Fontaine lui-même disait que 'l'apologue (ou la fable) est composé de deux parties dont on peut appeler l'une le corps et l'autre l'âme'. Cette distinction fait la part trop belle à la 'morale'. Il semble plus exact de voir dans l'anecdote

Les fables indiennes de Bidpaï nous ont légué, à travers des traductions successives, divers récits fidèlement conservés. On pourrait, pour les fables indiennes que La Fontaine a reprises, évoquer les versions qui subsistent et les comparer pour voir dans quelle mesure se modifie soit le récit, soit la leçon que la fable propose. On se limitera ici, à titre d'exemple, à une fable de La Fontaine figurant dans le deuxième recueil, Livre X, 2, sous le titre: *La tortue et les deux canards*.

L'argument, le corps de la fable, se ramène à ceci: deux canards pour transporter dans les airs une tortue, vite et loin, lui passent un bâton dans la mâchoire; eux-mêmes saisissent une des extrémités du bâton. Si la tortue ouvre la bouche, pour quelque raison que ce soit, si elle parle, elle s'écrasera sur le sol. Ce qui advint.

Avant de parvenir à La Fontaine, ce canevas s'enrichit de quelques traits maintenus dans les traductions successives: les canards (ou les oies ou les oiseaux) et la tortue sont des amis: l'eau venant à manquer, ils sont contraints de s'établir ailleurs; d'où la nécessité du déplacement et la recherche d'un expédient pour que la tortue puisse être du voyage[23].

Chez La Fontaine, c'est la tortue qui, lassée de sa vie quotidienne, prend l'initiative d'un voyage que rien ne justifie. Le voyage lui-même et la curiosité qui le suscite, sont implicitement condamnés[24] avant

(ou le récit) l'élément poétique (au sens propre de création fabuleuse) et dans la morale l'application pratique, la leçon souvent terre à terre que l'on tire du récit. Voir F. de Labriolle, p. 876.

[23] Voir A. Miquel, *Ibn al-Muqaffa', Le Livre de Kalila et Dimna ou Fables de Bidpaï* (Paris, 1957). Traduction française de l'arabe d'après l'édition 'Azzam (Le Caire, 1941), p. 91, 214: 'On raconte qu'en une fontaine vivaient deux canards et une tortue unis par les liens de l'amitié. Vint un temps où l'eau de la fontaine baissa dans des proportions considérables. Les canards décidèrent alors qu'il leur fallait quitter cet endroit et se transporter ailleurs. Ils firent leurs adieux à la tortue: Que Dieu te garde! nous partons. — Ce sont uniquement des gens comme moi, répondit la tortue, qui sont en peine lorsque l'eau baisse, car je ne peux vivre qu'auprès d'elle; trouvez quelque chose, emmenez-moi avec vous'.

[24] Sur la critique contre 'la tortue voyageuse', voir Saint-Marc Girardin, *La Fontaine et les fabulistes*, Tome premier (Paris, 1867), p. 106-107. Cette critique est exprimée dans les vers 1 à 14 de la fable que nous citons ici en entier:

Une Tortue était, à la tête légère,
Qui, lasse de son trou, voulut voir le pays.
Volontiers on fait cas d'une terre étrangère;
Volontiers gens boiteux haïssent le logis.
Deux Canards, à qui la commère 5
Communiqua ce beau dessein,

que ne soit proféré le mot fatal qui fera lâcher prise à la voyageuse.

Mais l'âme de cette fable, la morale qui doit se dégager et presque s'imposer par le choix même des traits dominants du récit, peut-on dire qu'elle traverse les diverses cultures en demeurant inchangée? Bien au contraire. Ce que dit la tortue, selon les versions et remaniements de la même fable, constitue une collection bigarrée d'exclamations où varient et l'enjeu de la leçon morale, et le sens du malheur qui survient, et donc la valeur même de l'exemple fourni.

Il est remarquable que, à la différence de la fable du *Corbeau et du Renard*, où, sans cri ni parole, 'le corbeau ouvre un large bec et laisse tomber sa proie', le *mot* prononcé par la tortue et qui lui sera fatal s'insère dans un *dialogue*. Les interlocuteurs, ce sont les spectateurs qui, apercevant dans les airs l'étrange voyageuse, ne lui épargnent pas leurs commentaires. Et ces commentaires à leur tour prennent, selon les langues et les cultures, une coloration diverse.

Chez Ibn al-Muqaffaʿ, traducteur arabe de Bidpaï, dans le *Livre*

Lui dirent qu'ils avaient de quoi la satisfaire.
'Voyez-vous ce large chemin?
Nous vous voiturerons, par l'air, en Amérique:
Vous verrez mainte république, 10
Maint royaume, maint peuple; et vous profiterez
Des différentes mœurs que vous remarquerez.
Ulysse en fit autant'. On ne s'attendait guère
De voir Ulysse en cette affaire.
La tortue écouta la proposition. 15
Marché fait, les Oiseaux forgent une machine
Pour transporter la pélerine.
Dans la gueule, en travers, on lui passe un bâton,
'Serrez bien, dirent-ils, gardez de lâcher prise'.
Puis chaque Canard prend ce bâton par un bout. 20
La Tortue enlevée, on s'étonne partout
De voir aller en cette guise
L'animal lent et sa maison,
Justement au milieu de l'un et l'autre Oison.
'Miracle! criait-on: venez voir dans les nues 25
Passer la reine des tortues'.
— 'La reine! vraiment oui: je la suis en effet,
Ne vous en moquez point'. Elle eût beaucoup mieux fait
De passer son chemin sans dire aucune chose;
Car, lâchant le bâton en desserrant les dents, 30
Elle tombe, elle crève aux pieds des regardants.
Son indiscrétion de sa perte fut cause.
Imprudence, babil, et sotte vanité,
Et vaine curiosité
Ont ensemble étroit parentage. 35
Ce sont enfants tous d'un lignage.

de Kalīla et Dimna, les deux canards avertissent la tortue: 'les gens feront des réflexions sur ton passage; ne réponds rien'. Et, de fait, les spectateurs s'exclament: 'Regardez, c'est extraordinaire! Une tortue entre deux canards qui l'emportent dans les airs!'. Et la tortue de répondre: 'Que Dieu vous crève les yeux'[25].

La réaction de la tortue est ici l'impatience[26] devant les réflexions des spectateurs, réflexions qui, d'après le contexte, expriment non pas l'admiration ou la stupeur, mais la raillerie et le mépris. La tortue, dans la fable indienne et dans sa version arabe, est invitée à patienter et à se taire, et la source de sa patience devrait être l'amitié que lui témoignent les deux canards et le crédit qu'elle devrait accorder à leur conseil.

Selon d'autres versions, telles la version grecque de Syméon Seth et la version italienne, les spectateurs crient au prodige, au miracle; la tortue veut les narguer avec arrogance et leur rétorque en substance: 'eh oui, je vole et tant pis pour vous'[27].

Contraire à l'amitié, rompant le dialogue avec les spectateurs, et blessant donc le corps même du récit, est la phrase de la tortue selon certaines leçons du texte grec de Syméon Seth: la tortue s'adressant cette fois à ses sauveurs, les deux canards, et non aux spectateurs, leur dit: 'oui, je vole plus haut que vous'[28].

C'est cette leçon du texte grec qui, analysée et développée, dans le sens de la vanité et de l'ingratitude, apparaît dans la version gréco-latine du texte de Syméon Seth, publiée par Pierre Poussines et que La Fontaine a pu connaître: 'quibus delectata, inflataque

[25] A. Miquel. interprétant librement l'arabe, traduit: 'vous voilà bien dépités'. Le texte arabe de S. de Sacy dit: *faqā allahu aʿyānakum ayyuhā al-nās*. Ceci est rendu littéralement dans la traduction allemande de Ph. Wolff, (Stuttgart, 1839), p. 86: 'Gott möge euch verblenden, ihr Menschen'.

[26] Voir H. Taine, *La Fontaine et ses fables*, 3ᵉ édition (Paris, 1861), p. 264.

[27] Le texte grec, selon l'édition Sjöberg, porte εἰς τὰ ἄνευ ὑμῶν. Les diverses leçons des manuscrits grecs sont discutées par V. Puntoni dans son édition *Stephanitès kai Ichnèlatès* (Florence, 1889), p. 116. Il choisit la leçon ἵπταμαι ἄνευ ὑμῶν. Une version en grec moderne paraphrase ces mots en disant: ναὶ πέτομαι, κἂν μὴ θέλετε. Les versions latine et italienne rendent le même son: Jean de Capoue (Hervieux, p. 153): 'ita facio, malo vestro velle'; Raymond de Béziers (Hervieux, p. 483): 'in despectu vestro me defferent anates'; version latine anonyme, p. 104: 'volo sine vestra voluntate'; version gréco-italienne (*Del Governo de' Regni*, Bologne, 1968, p. 49): 'si, a vestro dispetto'.

[28] Voir par exemple la leçon du manuscrit V^1 citée par Puntoni, p. 116, 15-16: ἀνωτέρη ἵπταμαι ὑμῶν.

testudo, etiam vectores despicere suos coepit ac, titillante gloriola, non tenens linguam: En, inquit, etiam vos, o anates, supervolo'[29].

Bref, le malheur qui frappe la tortue naît tour à tour, selon les diverses versions, de son impatience, de son arrogance, de son ingratitude. Chez La Fontaine, nouvelle orientation: les thèmes de la nécessité du voyage et de l'amitié que lui portent les deux canards n'étant plus utilisés, la tortue n'est plus qu'une tête légère, curieuse et bavarde. 'Son indiscrétion de sa perte fut cause. Imprudence, babil et sotte vanité et vaine curiosité ont ensemble étroit parentage ...'. Le sort de la tortue est annoncé déjà par la vaine curiosité qui lui fait haïr le logis et faire cas d'une terre étrangère[30]; le mot de défi aux spectateurs n'est plus le sommet de la fable; ce n'est plus lui seul qui déclenche la catastrophe finale[31].

Telle est la sagesse populaire, sans cesse mouvante, qui chemine de l'Orient à l'Occident, portée par des récits aux traits fermement dessinés.

Il faudrait, pour chaque fable, analyser récits, dialogues et leçons morales et apprécier la qualité du lien qui les unit. On pourrait préciser ainsi quels sols, quelles cultures, ont marqué de leur empreinte les fables qui, venues de l'Inde, de l'Iran, de Byzance, nous sont, grâce à La Fontaine, aussi familières que celles d'Ésope et de Phèdre.

[29] *Specimen sapientiae Indorum veterum*, *Patrologie grecque*, T. 143, p. 1273.
[30] Vers 1-4; voir plus haut, note 24.
[31] Vers 25 à 27; voir plus haut, note 24.

La société musulmane lettrée des 9e-10e siècles et les 'cercles' humanistes (majālis)

LOUIS GARDET

Un grand âge culturel

622 est l'an 1 de l'ère hégirienne. Un siècle et demi plus tard (et déjà donc au VIII[e] siècle), les principaux centres urbains du monde de l'Islam connaissaient une intense vie intellectuelle et mondaine, disons un large rayonnement humaniste, aux aspects contrastés. En manifestent l'éclat non seulement les métropoles des deux Empires, Baghdād et Baṣra à l'Est, Cordoue à l'Ouest, en attendant Séville et Grenade, mais encore mainte capitale ou chef-lieu d'Emirat, telles, en concurrence avec Baghdād, Rayy, Iṣpahān, Bukhārā, Nīshāpūr... Bien d'autres noms pourraient être cités.

Ainsi, au moment où Byzance se repliait sur un glorieux passé, où l'Occident latin, après le bref élan de la renaissance carolingienne, s'apprêtait à affronter 'les siècles de fer', la culture arabo-musulmane (et irano-musulmane) donna naissance à de très grandes œuvres de l'esprit. Certaines d'entre elles devaient exercer la profonde influence que l'on sait sur la pensée chrétienne médiévale. De la fin du VIII[e] siècle au début du XI[e], ce n'est point un 'moyen âge' que vécurent les pays musulmans, mais un 'âge classique'. Le 'moyen âge' viendra plus tard, au temps des ankyloses et déclins, qui culminèrent du XVII[e] au XIX[e] siècle. Si l'époque actuelle s'affirme un temps de 'renouveau' (*nahḍa*), elle a derrière elle un legs prestigieux. Ce non parallélisme des évolutions historiques en Islam et en Occident ne doit jamais être perdu de vue.

Cet âge classique du monde musulman fut avant tout un humanisme de lettrés, humanisme de cour et de ville, où la recherche intellectuelle s'accompagna souvent de licence morale. Quelles en furent les compo-

santes principales? Est-il possible de cerner le type d'homme qui l'anima, ses modes d'expression ou de réalisation sociale? — Nous nous référerons en ces pages aux dominantes de l'Empire ʿabbāside. Une étude parallèle des Umayyades de Cordoue et des principautés musulmanes espagnoles ou maghrébines serait à poursuivre.

Composantes générales

Un certain nombre de faits doit retenir l'attention.

1. Quelles qu'aient été les richesses culturelles du passé — la Perse antique, l'Espagne wisigothe — c'est bien sous l'impact de l'Islam et en référence à lui que s'affirma l'humanisme des IXe et Xe siècles. A de rares exceptions près, et sur lesquelles nous reviendrons, la foi musulmane et la communauté musulmane comme telle ne sont jamais remises en question. Il n'y a point entre culture humaine et valeurs religieuses cette rupture dont parlait Henri Brémond à propos de la Renaissance occidentale. Ce n'est pas 'contre' les principes de l'Islam qu'entend s'affirmer l'épanouissement humaniste. Les prescriptions de la Loi religieuse (*sharʿ* et *sharīʿa*) ne sont point toujours observées — tant s'en faut —, mais elles gardent, en principe, leur valeur reconnue de normes divines.

2. Il reste que ce temps de haute culture et de recherches foisonnantes ne fut possible que par la rencontre, en certains types d'hommes, d'une part de l'adhésion donnée à la Prédication coranique, d'autre part des apports agréés de l'Iran ancien et surtout de la Grèce. On connaît de reste les grandes entreprises de traductions du grec en arabe, par l'intermédiaire du syriaque d'abord, directement ensuite, les équipes de traducteurs nestoriens, jacobites, sabéens, musulmans, qui travaillaient sous le haut mécénat des Califes et des Princes[1]... L'engouement pour la philosophie et la science grecques fut décisif. Un choix délibéré est à souligner: seules les œuvres philosophiques et scientifiques (et quelques apocryphes) furent traduites. Les grands Tragiques restèrent inconnus, ainsi qu'Hérodote et Thucydide. A peine Homère est-il nommé *per accidens* dans un *Catalogue des Sciences*[2].

3. La mise en place des Empires musulmans amena un étonnant brassage de peuples. 'Les croyants sont frères' (*Coran* 49, 10). C'est

[1] Célèbre entre toutes est l'équipe de traducteurs du médecin nestorien Ḥunayn b. Isḥāq dont le millénaire fut officiellement célébré en ʿIrāq en 1974.

[2] Le savant Bīrūnī le mentionnera au XIe siècle. Il est à noter qu'Homère avait été traduit en syriaque au VIIIe siècle par Théophile d'Edesse. D'autant plus significative est la quasi ignorance des cultures arabo- et irano-musulmanes à son égard.

au nom de l'égalité de tous les croyants, à quelque ethnie qu'ils appartiennent, et contre la précellence arabe maintenue par les Umayyades, que se fit, pour une bonne part, la révolution ʿabbāside de 750. L'une de ses conséquences a été le transfert de la capitale de Damas à Baghdād, et l'ouverture à la sensibilité et au monde iraniens. De plus en plus nombreux seront les Byzantins et surtout les Iraniens convertis à l'Islam. Au siècle umayyade, ils étaient des *mawālī*, entendons les 'clients' d'une tribu ou d'un notable arabes. Sous le régime ʿabbāside, leurs descendants deviendront citoyens à part entière. Un fort pourcentage, sinon une majorité de scribes-fonctionnaires (*kātib*-s), de ministres et hommes de gouvernements, d''hommes de religion' enfin, étaient d'origine iranienne. Bien plus, le fonctionnariat fut ouvert aux non-musulmans 'protégés' (*dhimmī*-s) de l'État; et chrétiens, juifs, sabéens, mazdéens, étaient partie prenante de la culture qui s'élaborait. Aux tout premiers temps ʿabbāsides régnait une large tolérance. Il faudra attendre la réaction de Mutawakkil, vers le milieu du IXe siècle, pour qu'apparaissent des mesures restrictives. Elles ne seront guère décisives avant le XIe siècle.

4. Les ʿAbbāsides étaient d'obédience sunnite. Mais les ʿAlides avaient été leurs alliés contre les Umayyades. Le 'parti de ʿAlī', *shīʿat ʿAlī* (d'où la forme francisée shīʿisme), resta très présent, et plusieurs *Imām*-s shīʿites étaient pensionnés par le pouvoir central, — surveillés par lui d'ailleurs, parfois persécutés. Dans la vie courante, une osmose, entrecoupée de bagarres voire d'émeutes, n'était pas rare entre Sunnites et Shīʿites. Elle alla s'intensifiant quand une dynastie shīʿite, les Būyides, venue du Daylān au nord-est de l'Iran, s'imposa de haute lutte à Baghdād comme premiers Vizirs (ministres), et, en maintes autres villes, comme Emirs. Les Califes sunnites eurent ainsi des premiers Vizirs shīʿites; et de ces derniers relevaient les rouages essentiels du gouvernement. On a pu appeler le IXe siècle le 'siècle shīʿite' de Baghdād. Parmi les grands *Falāsifa*, ou 'philosophes hellénistiques de l'Islam', Fārābī et Ibn Sīnā étaient shīʿites ou d'un milieu shīʿite. L'intussusception sunnisme/shīʿisme fut bien des fois un actif ferment de recherches et de réflexions. Elle cessera après la 'résurgence' de la Tradition, au Ve s. H./XIe s.[3]. Ce ne fut pas sans amener des replis et des duretés, dommageables à l'essor de la pensée sunnite elle-même.

5. La langue de culture dominante était sans aucun doute l'arabe.

[3] Nous empruntons l'expression à George Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle* (Damas, 1963).

Langue du Coran, seule langue liturgique de l'Islam, elle était la langue du gouvernement et des chancelleries. C'est en arabe d'abord que se poursuivaient les entretiens des lettrés, que s'affrontaient opinions et tendances. Au XIe siècle encore, le grand savant iranien al-Bīrūnī, dont la langue maternelle était le dialecte khwarizmien, avait dû apprendre deux langues de culture, l'arabe et le persan; et il choisit délibérément l'arabe, nous dit-il lui-même, comme le mode d'expression le plus approprié de ses recherches et découvertes scientifiques. Un renouveau encore timide de la langue persane s'était dessiné, il est vrai, dès le IXe siècle; au XIe siècle, dans le monde de la clandestinité ismā'īlienne, Nāṣir-e Khusraw écrivit en persan d'importants traités philosophico-gnostiques; mais c'est du XIIe-XIIIe siècle seulement que l'on peut dater un réel épanouissement littéraire. Le néo-persan gardera jusqu'à nos jours un abondant vocabulaire arabe pour les principales notions religieuses et philosophiques. Par contre, les emprunts de l'arabe classique au persan, pour réels qu'ils aient été, furent en définitive relativement réduits. Nous les retrouvons en certains termes concrets, ainsi que dans le langage administratif et diplomatique, où ils témoignent de l'origine iranienne de tant de scribes-fonctionnaires.

Les 'cercles', une institution sociale

La vie intellectuelle des grands siècles 'abbāsides, et les milieux où elle se développait, ont été souvent étudiés[4]. Les textes de base abondent. Maintes annales décrivent la vie quotidienne des centres urbains, principalement de Baghdād, en des épisodes fort savoureux parfois. Ainsi, pour nous borner à ces deux exemples, le *Nishwār* du juriste ḥanafite Tanūkhī[5], et l'*Imtā'* du moraliste polygraphe Tawḥīdī[6]. Or l'un et l'autre met l'accent sur ce qui devint une véritable institution sociale, les 'cercles' de lettrés.

Le mot arabe que nous traduisons par 'cercle' est *majlis*, pluriel *majālis*[7]. Institution sociale, mais non point officielle, comme le seront

[4] Voir par exemple Charles Pellat, *Le milieu baṣrien et la formation de Jāḥiẓ*, (Paris, 1953), et 'La prose arabe à Bagdad', *Arabica*, vol. Bagdad (1962), p. 407-418, etc.

[5] Abū 'Alī al-Tanūkhī, *Nishwār al-Muḥāḍara*, éd. du Caire.

[6] Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa l-mu'ānasa*, édité en trois tomes par A. Amīn et A. al-Zayn (avec corrections de Kurd 'Alī) au Caire en 1953; rééd. à Beyrouth en 1966.

[7] Ce sera le terme adopté à l'âge contemporain pour les 'Assemblées' parlementaires.

à partir du XIe siècle, les collèges ou *madrasa*-s. Aucune règle préétablie n'organisait une fois pour toutes les 'cercles'. Ils étaient de libres réunions, et se recrutaient par cooptation, à la demande du 'président'. Nombre d'entre eux avaient à leur tête un Vizir ou un Emir. Citons, parmi les plus célèbres, le cercle du Vizir Ibn al-Furāt, l'antiḥallāgien[8], et quelque cinquante ans plus tard celui du Vizir Muḥammad al-Muhallabī[9], que fréquenta Tawḥīdī. Ces Vizirs ou Emirs, — et certains étaient d'humble origine, — avaient le respect et le goût des choses de l'esprit, ils aimaient à s'entourer de lettrés et de savants. Au surplus, des Maîtres réputés, mais sans charge publique, pouvaient à titre personnel ouvrir, eux aussi, des *majālis*, et qui n'étaient pas tenus en moindre estime.

Les thèmes les plus divers étaient abordés dans une grande liberté d'opinion et de jugement. C'était, si l'on veut, le principe coranique de la *shūrā* ('consultation') appliqué au travail de l'intelligence. Deux comparaisons se présentent à l'esprit: 1) Par leurs libres discussions, ces 'cercles' pourraient évoquer les 'salons' du XVIIIe siècle, — mais des 'salons' à la société toute masculine; ce n'est que très rarement que la présence d'une femme instruite y est mentionnée. 2) Par le souci de creuser le sujet abordé, d'y revenir si l'on s'en écartait, de faire avancer la recherche entreprise, ils pourraient faire penser aux 'séminaires d'études' de l'époque actuelle: mais des 'séminaires' qui étaient moins des réunions de spécialistes ou d'experts que des rencontres commandées par les affinités de caractère et de goût.

A vrai dire, il semble bien que cette vie sociale intellectuelle des *majālis* ait été l'une des composantes et des constantes de la civilisation musulmane. On en trouverait — et l'on en retrouve jusqu'à nos jours — comme un reflet dans la vie sociale des artisans et des boutiquiers des villes. Il n'est que d'évoquer les longues conversations des *sūq*-s, spécialement le *sūq* des libraires, où amis, simples connaissances, acheteurs, voire passants, se retrouvent autour du verre de thé ou du narghilé pour s'entretenir des événements quotidiens, ou du livre récemment paru. Et de nos jours encore, combien fréquemment, dans les milieux d'intellectuels musulmans, des 'séminaires d'étude' se prolongent en *nadwa*, en libres réunions et entretiens...

Ce n'est donc point un simple conditionnement de lieu et de temps

[8] Ibn al-Furāt (241-312 H./855-924), trois fois Vizir, eut une politique financière audacieuse et discutée, et qui n'alla pas toujours sans fraudes. Arrêté sur l'ordre du Calife Muqtadir, il fut condamné à mort et exécuté.

[9] Dates de Muhallabī: 291-352 H./903-963.

qui fit des *majālis* de l'âge classique une expression privilégiée de l'humanisme qui s'élaborait. Ils étaient plutôt le fruit spontané d'une tendance propre à bien des mentalités musulmanes. Et peut-être l'épanouissement culturel de la grande époque leur dut-il plusieurs de ses 'notes' caractéristiques. Non seulement les cercles furent la providence des 'annales', mais bien d'autres œuvres leur durent l'inspiration qui les anima.

C'est, semble-t-il, à la fréquentation des *majālis* que des figures aussi caractéristiques que Mishkawayh et Tawḥīdī durent l'affinement de leur formation[10]. L'un et l'autre était shī'ite, ou à forte sympathie shī'ite, et d'origine iranienne. L'un et l'autre fréquenta les Vizirs-mécènes. L'un et l'autre, bien que de tempérament fort divers, voire opposé, fut à l'image de son époque. C'est sur le plan abstractif de la logique, de la métaphysique, de la morale grecques, que Mishkawayh, 'l'humaniste serein', se situait délibérément; tandis que Tawḥīdī, 'l'humaniste indigné'[11], dont l'existence fut mouvementée, pauvre au point de devoir gagner sa vie par un travail de copiste, et qui en vint un jour à brûler ses livres (son bien le plus précieux), opposait à la sérénité de l'abstraction grecque les modes involutifs et extractifs de la langue arabe, et la saisie expériencielle des choses. Le *Livre des Questions et Réponses*[12], dont ils sont les co-auteurs, questions de Tawḥīdī, réponses de Mishkawayh, en témoigne. Moralistes et polygraphes, plutôt que créateurs, ils se font comme l'écho des *majālis*, et c'est parmi les habitués des 'cercles' que se recrutait sans doute leur meilleur public.

Mais des 'créateurs', philosophes et savants, fréquentaient aussi des *majālis*, et n'hésitaient pas à y tester l'élaboration de leurs œuvres. Fārābī fut le commensal attitré de Sayf al-Dawla, Emir (shī'ite) d'Alep. C'est à son service qu'il mourut, à Damas, en 339 H./950. Dans son autobiographie, Ibn Sīnā, l'Avicenne du Moyen Age latin, nous a

[10] Pour Mishkawayh, voir l'excellente synthèse de Moḥammed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IXe/Xe s.: Mishkawayh, philosophe et historien*, (Paris, 1970); pour Tawḥīdī, la très détaillée et minutieuse monographie de Marc Bergé, *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, thèse de doctorat reproduite en offset (Lille, 1974), 2 vol. Nous aurons à nous y reporter.

[11] Les expressions 'humaniste serein' et 'humaniste indigné', qui dépeignent fort bien les deux tempéraments, sont de Moḥammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique* (Paris, 1973), p. 93, 123.

[12] *Kitāb al-Hawāmil wa l-Shawāmil*, édité (sur un seul manuscrit, qui semble incomplet) par A. Amīn et A. Saqr, texte spécialement étudié par M. Arkoun dans *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IXe/Xe s.*

laissé le souvenir d'un mode quasi collectif de rédaction. Il était alors Vizir de Shams al-Dawla, Emir (shī'ite) de Hamadhān. Pris par ses fonctions durant le jour, Ibn Sīnā réunissait le soir des disciples et amis. Un secrétaire lisait à haute voix les pages récemment écrites par le Maître. Une libre discussion s'engageait sur le thème ainsi proposé, amenant reprises et corrections, et préludant à la suite des travaux. C'est de la sorte que furent composés maints chapitres de la somme du *Shifā'*, la *Sufficientia* latine[13].

Recrutement des 'cercles'

Nous avons la liste des membres qui fréquentaient habituellement tel ou tel 'cercle'[14]. Tawḥīdī par exemple se plaît à citer, parmi les habitués de Muhallabī, un *qāḍī* des *qāḍī*-s qui était mu'tazilite, un autre *qāḍī*, un grammairien lexicologue, un théologien (*mutakallim*), un grammairien (grammaire arabe) d'origine iranienne, un shī'ite arabe, un poète, des hommes politiques[15]... Les *majālis* ne se regroupaient ni selon des communautés d'école, ni selon de communes disciplines. Ils ne se regroupaient pas non plus selon la fortune, riches et pauvres s'y côtoyaient; ni selon les ethnies, nous l'avons vu, ni selon les appartenances religieuses. Non seulement des Shī'ites et des Sunnites se retrouvaient volontiers dans les mêmes cercles, mais assez fréquemment des non musulmans se joignaient à eux.

Indiquons quelques références. Le secrétaire en titre du *majlis* de Muhallabī, l'historien Abū Isḥāq al-Sābī, était et resta sabéen. Dans l'*Imtā'*[16], Tawḥīdī nous conte tout au long la controverse qui mit aux prises, à l'une des séances du *majlis* d'Ibn al-Furāt, le chrétien Abū Bishr Mattā et le musulman Abū Sa'īd al-Sīrāfī: et, à partir

[13] Ce ne fut point le seul mode de composer dont usa Avicenne. Quelques lignes plus loin, il signale dans son autobiographie (complétée par son élève al-Jūzajānī, et reproduite, — 11 pages, — en tête du *Manṭiq al-Mashriqiyyīn* ('Logique des Orientaux'), éd. du Caire, 1328 H./1910) qu'ayant dû disparaître pour des raisons politiques, et se sentant menacé, il continua dans son isolement à rédiger le *Shifā'*: sans livres ni notes sous la main, il écrivit alors une cinquantaine de feuillets par jour. Un peu plus tard, emprisonné à la forteresse de Fardajān, il y poursuivit ses travaux.

[14] Nos principales sources sont ici le *Nishwār* de Tanūkhī et l'*Imtā'* de Tawḥīdī. On y pourrait joindre certains passages des *Tajārib al-umam* de Mishkawayh (ouvrage édité, avec trad. anglaise, par H.F. Androz et D.S. Margoliouth en 1920-21; éd. reproduite photomécaniquement à Baghdād en 1965). — Une bonne analyse commentée des passages de l'*Imtā'* évoquant la vie intellectuelle des 'cercles' se trouve dans Marc Bergé, p. 261-294.

[15] Cf. Marc Bergé, p. 284-288, et réf.

[16] *Imtā'*, I, 107-108; 125.

de thèmes logiques, fut débattue la formulation de la foi chrétienne. Tawḥīdī se plaît d'ailleurs à signaler les moqueries de 'compagnons sabéens' à l'égard d'Abū Bishr. — Il arrivait même que de non musulmans ouvrissent des cercles, et des musulmans célèbres les fréquentaient. On cite le *majlis* du philosophe chrétien Yaḥyā al-Kindī, qui fut l'un des maîtres du grand philosophe (shī'ite) Abū Nasr al-Fārābī. Fārābī à son tour eut pour élève le chrétien Yaḥyā b. 'Adī. Et ce dernier fut le maître du musulman Abū Sulaymān al-Sijistānī, fort renommé dans les cercles de l'époque.

S'il arrivait que la discussion fût vive, elle se devait de rester dans les limites de la bienséance et du savoir-vivre. Il s'instaurait de la sorte comme un dialogue vécu entre credos religieux, tendances et écoles opposées, tels musulmans/non musulmans, Sunnites/Shī'ites, Mu'tazilites/Traditionalistes ... La vivante institution des cercles contribua largement à promouvoir un esprit d'ouverture et de tolérance réciproque, qui caractérisa l'humanisme du temps. C'est pourquoi le choix coopté des participants était une tâche fort délicate. L'initiative en revenait d'abord au président. Car de ce choix dépendaient la tenue, le succès et la durée du cercle. L'un des éloges adressé au Vizir Muhallabī est d'avoir su apprécier et choisir les hommes[17].

Le sérieux et la variété des connaissances, l'intérêt porté à toute recherche légitime étaient les conditions de base requises avant tout. D'autres qualités entraient aussi en jeu. Il fallait un esprit éveillé et prompt, mais qui sût écouter l''autre' et comprendre son point de vue; qui, le cas échéant, sût accepter dans la paix toute critique, et répliquer avec bonne humeur. Il fallait donc posséder et manier parfaitement les règles de la conversation (*muḥāḍara*) et de la discussion (*munāzara*). Tawḥīdī y insiste. L'un des talents les plus goûtés, ajoute-t-il, était celui de la répartie (*jawāb*) qui devait être à la fois, sans jamais blesser l'interlocuteur, immédiate, concise et probante. Et particulièrement louée était-elle quand elle s'enrichissait d'une 'expression rare' ou d'une 'allusion agréable'[18].

Religion et philosophie

Si audacieuses qu'aient pu être les recherches entreprises, si frondeuses souvent les 'conversations et discussions' des *majālis*, la référence aux valeurs de l'Islam se maintint. L'un des thèmes les plus souvent

[17] *Ibid.*, III, 212-213; cf. Marc Bergé, p. 283.

[18] L'*Imtā'* y revient à plusieurs reprises. Cf. Marc Bergé, p. 269-272.

discutés fut celui des 'rapports de la philosophie (*falsafa*) et de la religion (*dīn*)'.

La philosophie, ici, est la *falsafa*, donc la philosophie hellénistique, repensée et réassumée par les Abū Ya'qūb al-Kindī, Fārābī, Ibn Sīnā. La religion, *dīn*, est éminemment l'Islam. 'Aujourd'hui, J'ai rendu votre religion (*dīn*) parfaite (...) J'agrée l'*islām* comme étant votre religion' (*Coran* 5, 3). La présence dans la vie sociale, et jusque dans les *majālis*, des 'protégés' non musulmans, n'en évoquait pas moins la pluralité des communautés religieuses. Mais c'est assez rarement que *adyān*, pluriel de *dīn*, servait à les désigner. L'Islam est, par antonomase, *dīn*. C'est plutôt à *milla* (pluriel *millāt*) que l'on recourait: et qui signifiait non tant l'attitude de foi à l'égard de Dieu (réservée à *dīn*), mais *une* communauté de croyants suivant la Loi d'*un* prophète[19]. Ce terme de *milla* est fréquent dans le vocabulaire d'al-Fārābī[20].

Il y eut bien quelques 'libres penseurs' au sens moderne de l'expression, qui, enivrés par les apports 'étrangers' (grec, iranien...), en vinrent à mettre en cause l'absolu de la Prédication coranique. Selon un terme emprunté à l'administration sasānide, ils furent dénoncés comme *Zanādiqa* (sing. *Zindiq*), à la fois impies et fauteurs de troubles. — Encore que l'appellation de *Zindiq* ne lui soit point toujours appliquée, on pourrait citer, au IIIe-IVe s. H., Ibn Zakariyyā Rāzī (le médecin Razès du moyen âge latin), pour qui la recherche philosophique a seule valeur de connaissance vraie. La religion n'en est qu'un substitut illusoire à l'usage du peuple. Pour Ibn Zakariyyā, Dieu n'apparaît guère que comme Démiurge, l'un des Cinq Eternels[21], et il écrivit un traité *Fī naqḍ al-adyān*, 'Sur la réfutation (ou destruction) des religions'. Son homonyme l'Imā'ilien Abū Hātim Rāzī le réfutera.

Mais rares furent ces attitudes outrancières. Elles ne furent point la dominante des lettrés de l'époque. Voici les réponses de deux 'philosophes'. La première est légèrement antérieure à celle de Rāzī; la seconde lui est contemporaine. Au IIIe siècle de l'hégire, au temps du triomphe mu'tazilite, Abū Yūsuf Ya'qūb al-Kindī, appelé 'le philosophe des Arabes', le premier en date des *Falāsifa*, distingua, quant

[19] Cf. Jurjānī, *Ta'rīfāt* ('Définitions'), éd. Flügel (Leipzig, 1845), p. 111.

[20] Ainsi son *Kitāb al-milla*, édité à Beyrouth en 1967 par le Prof. Muḥsin Mahdī. Nous retrouvons le thème des *millāt* dans le *Kitāb al-ḥurūf* (même éd., 1969), dans l'*Iḥṣā' al-'ulūm*, éd. Palencia (Madrid, 1933), etc.

[21] Cf. Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā Rāzī, *Rasā'il falsafiyya*, textes réunis et édités par Paul Kraus (Le Caire, 1939), p. 195-216.

à leur source, leur méthode, leur objet, ce qu'il appelle 'les sciences humaines' (dont la philosophie), fruit de 'la recherche, de l'effort, de l'industrie', et la 'science divine', transmise directement et immédiatement aux prophètes par Dieu[22]. Il convient donc à la recherche du philosophe de se laisser guider par la révélation prophétique; et l'annonce coranique de la résurrection, par exemple, devient un *confirmatur* de la notion philosophique de création 'commencée'. — Le Professeur Richard Walzer a pu signaler la très probable influence de l'Alexandrin Jean Philopon (Yaḥyā al-Naḥwī) sur Kindī[23].

Au contraire d'Ibn Zakariyyā Rāzī, Fārābī maintiendra la réalité et la valeur de la connaissance prophétique. Mais au contraire de Kindī, il affirmera la précellence de la saisie intelligible sur les croyances religieuses. Celles-ci sont l'expression imagée des pures vérités intelligibles. Les prophètes-législateurs accèdent aux unes et aux autres. Eux seuls (et non les philosophes) ont le pouvoir de revêtir les vérités intelligibles des symboles et allégories qui les rendront accessibles au peuple. Or, selon la remarque du Prof. Walzer, si pour Fārābī 'la vérité philosophique est universelle', 'les symboles varient de nation à nation'. Il n'accordera dès lors qu''un rang secondaire aux différentes religions révélées'[24]. Cette solution valorise le prophète-législateur en lui reconnaissant, à l'égard du peuple, un pouvoir et une mission qui échappent aux philosophes; mais elle relativise les *millāt* ou communautés religieuses. Elle ouvre par là une problématique sur laquelle reviendront, pour la nuancer mais non la récuser, les Ibn Sīnā, Ibn Ṭufayl, Ibn Rushd (Averroès).

La problématique fārābienne exerça certainement une influence sur les milieux lettrés de l'époque. Mais il ne semble pas qu'elle y reçut pleine audience. Nous pouvons relever en effet deux autres types de réponses. Tout d'abord celle de l'Encyclopédie des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*[25]. C'est un écrit célèbre, et dont le rayonnement fut indiscutable. Ses auteurs, le groupe des *Ikhwān* anonymes, étaient shī'ites, de la tendance dite ismā'īlisme modéré. Notons brièvement que pour eux *dīn* et *falsafa* se compénètrent. Elles sont 'deux sœurs'. Les saisies intelligibles du philosophe s'intègrent à la Loi religieuse. Car elles l'expriment en sa réalité même (*ḥaqīqa*). Nous avons là comme

[22] Cf. *Rasā'il al-Kindī*, éd. Abū Rīda, t. I (Le Caire, 1369 H./1950), p. 372-373.
[23] Voir Richard Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962), p. 190-196.
[24] R. Walzer, art. 'Fārābī', *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., p. 797.
[25] Voir fin de la IIIe partie et début de la IVe, des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, en 4 tomes et 2 vol. (Le Caire, 1347 H./1928).

une application au présent problème de la recherche shī'ite du 'sens caché' (*bāṭin*).

Et voici, pour terminer, une réponse qui avait certainement cours en bien des *majālis*. Elle fut celle d'Abū Sulaymān al-Sijistānī, appelé encore 'le Logicien' (*al-Manṭiqī*). Il fut par excellence le maître, le *shaykh* d'al-Tawḥīdī, et les milieux lettrés le tenaient en haute estime. Il arrivait que Tawḥīdī lui soumît diverses questions à la demande du Vizir Muhallabī. C'est ainsi qu'Abū Sulaymān répondit un jour, à l'encontre des *Ikhwān al-Ṣafā'*, que vouloir réunir en un tout la Loi religieuse et la *falsafa* était une entreprise vouée à l'échec. Et de distinguer très nettement la Loi qui vient de Dieu, et la recherche humaine en sciences et philosophie. Le prophète parle au nom de Dieu, le philosophe au nom de Socrate ou de Platon. Le premier traite de sujets religieux, le second de problèmes tels que la matière première, l'existence ou la non existence[26]...

Est-ce un retour à la position d'Abū Yūsuf Ya'qūb al-Kindī? L'opinion d'Abū Sulaymān, que Tawḥīdī semble bien reprendre à son compte, s'en rapproche sans doute. Elle maintient la supériorité de la Loi religieuse: 'La philosophie est une perfection humaine, la religion une perfection divine. La perfection divine n'a pas besoin de la perfection humaine, alors que celle-ci a besoin de celle-là'. Mais, au contraire de certains textes de Kindī, il n'est plus demandé à la révélation prophétique de jouer un rôle de guide et de *confirmatur* à l'égard de la recherche du philosophe. Les deux modes de connaissance sont présentés comme absolument distincts, non seulement en eux-mêmes ainsi que le voulait Kindī, mais quant aux hommes qui s'y exercent. Et la philosophie est utile et profitable à l'homme, tout comme la religion. Par cette dernière, il se rapproche de Dieu, par la première, il décèle et admire la puissance du Créateur dans le monde. Il faut donc reconnaître le bien fondé de ces deux voies, encore qu'un choix personnel reste à faire: 'Quiconque veut philosopher doit détourner son regard des religions, et quiconque choisit de pratiquer la religion ne doit pas se soucier de la philosophie'[27].

Cette variété de réponses est significative de la liberté d'opinions cultivée dans les cercles, et, de façon plus générale, dans tout le milieu des lettrés. On peut regretter que la distinction hiérarchisée proposée

[26] Propos rapportés par Tawḥīdī. *Imtā'*, II, 18-21; voir analyse de tout le passage ap. Marc Bergé, p. 830-834.
[27] *Imtā'*, II, 18; cf. Marc Bergé, p. 831.

par Kindī ait eu moins d'écho que le simple parallélisme (encore que hiérarchisé lui aussi) auquel se tinrent Abū Sulaymān et Tawḥīdī. Car ce parallélisme ne fut sans doute pas sans préluder à certaines dissociations futures, et à la rude attaque menée au XI[e] siècle contre la *falsafa* par Shahrastānī et Ghazzālī, défenseurs du sunnisme.

Un art de vivre?

En tout cas, art de la conversation et de la discussion, respect de la pensée de l'interlocuteur, réunions fréquentes des *majālis*, effort pour mettre en commun recherches et questions posées, ce sont bien divers aspects d'un 'art de vivre' (*adab*) qui se développaient ainsi.

Cette notion d'*adab* mérite que nous nous y arrêtions un peu. Le terme évoque la 'bonne éducation', l'homme civilisé. Il désignera par antonomase les 'belles lettres', et dans les Universités arabes contemporaines *Kulliyyat al-adab* est 'la Faculté des Lettres'. Plus largement, l'*adab* est la culture de l'esprit et le comportement existentiel qui doit s'ensuivre. Il connote le comportement qu'il convient d'avoir à l'égard de soi-même, des autres et de Dieu[28]. Un *adab* d''honnête homme' (au sens XVII[e] siècle de l'expression) était spécialement requis pour la fréquentation des *majālis*.

Un 'art de vivre', mais qui n'alla pas sans bien des fléchissements d'ordre moral. Les habitués des *majālis* n'en furent point exempts. Car une recherche individualiste de jouissances immédiates colora, au temps des Vizirs būyides, l'attitude de bien des Grands. Tanūkhī, dans le *Nishwār*, parle maintes fois de 'la licence des mœurs', et Tawḥīdī, l''indigné', la condamne. La révolution 'abbāside s'était faite au nom des principes de l'Islam; les cours 'abbāsides furent loin d'y être toujours fidèles. Il ne s'agissait point d'un reniement des prescriptions coraniques, — mais d'user des biens terrestres éphémères, dans la conviction que Dieu, 'le Pardonneur qui ne cesse de pardonner', *al-ghafūr al-ghaffār*, effacera, dans sa Miséricorde, les transgressions des croyants. La morale coranique est exigeante, et l'on retrouve sans difficulté, épars dans le Livre, les Dix Commandements de l'*Exode* et du *Deutéronome*[29]. Mais si coupables, si menacées de châtiments que soient les 'grandes fautes' (*kabā'ir*), l'attestation de foi en l'Unique

[28] Si bien que la notion reviendra fréquemment en ṣūfisme. Asín Palacios traduit alors l'*adab* exigé par 'conduite révérencielle à l'égard de Dieu'; cf. *Études Carmélitaines* (Paris, avril 1932), p. 141.

[29] Cf. Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, 2[e] éd. (Paris, 1970), p. 139-143.

et en son Prophète-Envoyé reste, disait Louis Massignon, 'le seul présent digne de Lui être offert'[30]. En définitive, selon le *ḥadīth*, 'ceux dont le cœur contient un atome de foi sortiront de l'enfer'[31].

Or les *majālis*, tout ardents qu'ils aient été dans la recherche (et la jouissance) des choses de l'esprit, ne furent guère un contrepoids à la licence des cours. Ils visaient à l'affinement des intelligences, et là même où il leur arrivait de débattre de l'éthique, — éthique grecque autant, sinon plus que les prescriptions coraniques, — tout restait encore sur le plan abstrait des échanges d'idées. Le savoir-faire dans la discussion, l'art de la répartie, étaient demandés à quiconque fréquentait les cercles, mais non la rigueur morale. Ibn al-Furāt fut coupable de bien des malversations[32]. Le Vizir Abū Hamid, qui présidait un *majlis* réputé, était connu pour ses orgies. Tawḥīdī parle du père de Tanūkhī comme ayant été un 'compagnon de débauche' de Muhallabī[33]. Les mêmes hommes, plus d'une fois, participaient aux licences de la cour, à la recherche ambitieuse des honneurs et des richesses, et aux joutes les plus affinées de l'esprit.

D'autant plus remarquables furent les protestations élevées contre les mœurs dissolues. Ces protestations étaient le fait, souvent, d''hommes de religion' (*aṣḥāb al-dīn*) qui n'appartenaient pas aux cercles humanistes. Ainsi, à la même époque, les courants ḥanbalites de piété populaire[34]. Bien des protestataires cependant se recrutaient parmi les membres des *majālis*. Nous avons signalé déjà les appréciations sévères d'Abū 'Alī al-Tanūkhī, et les condamnations de Tawḥīdī. On

[30] Cf. Louis Massignon, 'Le salut de l'Islam', *Jeunesse de l'Église*, 7.

[31] Parole attribuée au Prophète, recensée par Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 'Īmān', 33. Une autre 'parole' urge: 'Nul n'entrera en enfer qui ait dans le cœur un atome de foi', colligée dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim.

[32] Les intrigues suscitées par les très discutables politiques financières de deux Vizirs anti-ḥallāgiens furent pour une bonne part responsables de la condamnation à mort du grand Ṣūfī (voir art. 'Ḥallāj', *Enc. de l'Islam*, 2[e] éd.).

[33] Voir Marc Bergé, p. 293, renvoyant à *Imtā'*, III, 148. Cf. ap. Moḥammed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe*, p. 63, un texte sur les deux nuits par semaine 'de ripailles et de débauches' auxquelles prenaient part de fort respectables *qāḍi*-s. Au XI[e]-XII[e] siècle, des condamnations explicites seront portées par Ghazzālī sur ces 'hommes de religion', qui disent et ne font pas; mais dont les mœurs dissolues ne sauraient en rien mettre en cause les vérités de la foi (voir *Munqidh min al-ḍalāl*, éd. courante du Caire, p. 35 et 42).

[34] Traditionnellement, le ḥanbalisme est considéré comme 'la plus rigide' des écoles juridiques reconnues. Ce fut lui cependant qui, au nom de la 'Religion des Anciens', anima bien des élans de piété. Des Ḥanbalites suscitèrent des 'mouvements de rue' en faveur de Ḥallāj et contre la politique des Vizirs humanistes, Ibn al-Furāt et Ḥāmīd; mais ces débuts d'émeute n'eurent d'autre effet que de hâter la condamnation et l'exécution du mystique.

y pourrait joindre Mishkawayh, et bien d'autres encore. Ici se retrouvaient un moralisme d''honnête homme', l'éthique grecque, les exigences coraniques; moralisme maintenu en principe, non sans complaisance à l'égard de tel ou tel mécène particulièrement honoré.

S'il fallait résumer nos remarques précédentes, nous dirions: l'attachement des classes dirigeantes 'abbāsides aux choses de l'esprit et à la recherche intellectuelle donna naissance à une société ouverte, tolérante, allant parfois jusqu'à des complaisances morales coupables, mais reconnues pour telles, société se voulant et demeurant musulmane jusqu'en ses engouements pour la pensée et la science grecques. Dans le brassage des ethnies qui s'opérait, se dessina *un* type d'homme musulman, qui fut loin d'être le seul au cours de l'histoire. Il y en eut d'autres, plus conformes sans doute à cet 'idéal historique concret'[35] auquel la 'Communauté du Prophète' ne cessa et ne cesse d'appeler le croyant. Il reste que ces cercles de lettrés de l'âge classique devaient léguer au monde de l'Islam un prestigieux héritage d'œuvres philosophiques et de découvertes scientifiques. 'Notre héritage' (*turāthunā*) est le titre général sous lequel l'Egypte actuelle entreprend l'édition officielle et critique des grandes œuvres du passé.

[35] L'expression est de Jacques Maritain dans *Humanisme Intégral* (Paris, 1936), passim. Elle engage une notion très différente de celle d''utopie'. Peut-être d'ailleurs conviendrait-il mieux de dire ici, pour désigner la Communauté musulmane, 'idéal métahistorique concret'.

Libertà e libero arbitrio in S. Anselmo d'Aosta

SOFIA VANNI ROVIGHI

Se c'è un esempio di come si possa essere originali pur ispirandosi ad un autore del passato, questo mi sembra proprio S. Anselmo. Si è cercata ripetutamente in S. Agostino la fonte del famoso argomento del *Proslogion* e si sono trovati elementi, frasi, motivi ispiratori, ma, che io sappia, non si è mai trovato l'argomento cosi come è esposto da S. Anselmo. Qualcosa di analogo mi sembra si avveri per la dottrina anselmiana della libertà. L'apparato delle fonti, pur non ricchissimo, dell'edizione Schmitt cita spesso testi di Agostino assai vicini a quelli di Anselmo; una lettura anche del solo *De libero arbitrio* di S. Agostino condotto parallelamente alla lettura del *De libertate arbitrii* e del *De casu diaboli* di S. Anselmo rivela quanto il secondo debba al primo; e tuttavia la costruzione anselmiana è originale.

Vediamo dunque brevemente quale sia questa costruzione.

Il problema della libertà si pone in relazione con quello della grazia, della prescienza e della predestinazione, sia nel *De libertate arbitrii* che è probabilmente degli anni fra il 1080 e il 1085, sia nel *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*, che è l'ultima opera di Anselmo: l'uomo può essere libero *e* predestinato insieme? l'uomo può essere libero *benchè* abbia bisogno della grazia per operare rettamente?

Da buon logico, Anselmo premette all'indagine su questi problemi una ricerca sul significato del termine libertà. Il presupposto dell'indagine è che la libertà è un bene, ed è un attributo comune ad ogni soggetto spirituale, dunque anche a Dio e agli angeli; non può quindi essere indifferente al bene e al male, non può essere 'potere di peccare e non peccare' (*De lib. arb.* c. 1). Si affaccia poi, sin da questo primo capitolo del *De libertate arbitrii*, un concetto che sarà reso

esplicito nella definizione anselmiana del terzo capitolo: il concetto di potere nel senso di *forza*; la forza di aderire al bene. E' implicita la tesi che la volontà è per sua natura orientata al bene: ha, come ogni cosa, una sua *rectitudo*, un suo orientamento[1]; ora tutto ciò che può distogliere, piegare in senso contrario (*flectere*) quell'orientamento, storcere quello che è il retto cammino della volontà, è perciò stesso una debolezza, una minor libertà. E il peccato è proprio questa deviazione dalla rettitudine, quindi una volontà che può peccare è meno forte, e perciò meno libera, di una volontà che può non peccare[2]. Poco più avanti il potere di non peccare è identificato col non poter peccare, mentre S. Agostino aveva distinto il *posse non peccare* e il *non posse peccare*[3]. Comunque, il potere di peccare non è un vero potere, una forza, quindi non è un elemento costitutivo della libertà[4].

Ne risulta dunque che la libertà è non già potere di fare il bene o il male, ma potere di fare il bene; e poichè il bene morale, la *iustitia*, nel senso biblico, era già stata definita nel capitolo dodicesimo del *De Veritate: rectitudo voluntatis propter se servata*[5], la libertà è definita: *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* (*De lib. arb.* c. 3).

Prima di accennare ai problemi ai quali dà luogo questa definizione osserviamo lo stretto legame fra libertà e moralità; verrebbe quasi la tentazione di dire che la libertà è postulata dalla moralità: è il potere di serbare la rettitudine, di osservare la legge morale. La libertà non

[1] Cfr. R. Pouchet, *La 'Rectitude' chez Saint Anselme*, Études Augustiniennes, (Paris, 1964). Cfr. specialmente *De veritate*, cap. 4 e 12.

[2] M. Quae tibi voluntas liberior videtur: illa quae sic vult et potest non peccare, ut nullatenus flecti valeat a non peccandi rectitudine, an illa quae aliquo modo flecti potest ad peccandum?... An non vides quoniam qui sic habet quod decet et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est quam ille qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere et ad hoc quod dedecet et non expedit valeat adduci? (*De lib. arb.* c. 1; *Opera* I, p. 208).

[3] *De correptione et gratia* XII, 33, citato anche nell'apparato delle fonti dell'Ediz. Schmitt.

[4] M. Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit eius libertatem et si dematur auget, nec libertas est nec pars libertatis (*De lib. arb.* c. 1; *Opera* I, p. 209). Sui diversi significati del termine 'potere' (*posse, potestas ecc.*) Anselmo aveva accennato fin dal capitolo settimo del *Proslogion*, vi ritorna nel capitolo dodicesimo del *De casu diaboli* e probabilmente intendeva dedicarvi un'opera, come accenna nel primo capitolo del primo libro del *Cur deus homo*, opera della quale sarebbero frammenti quelli pubblicati da F.S. Schmitt col titolo 'Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury', *Beiträge* 33, 3 (Münster, 1936).

[5] Cfr. di chi scrive 'L'etica di S. Anselmo', *Analecta Anselmiana* I (Frankfurt, 1969), p. 73-99.

ci è stata data per conseguire ciò che vogliamo, ma affinche vogliamo ciò che dobbiamo volere[6].

Ma è proprio lo stretto legame fra libertà e moralità quello che suscita una prima difficoltà alla definizione anselmiana: poichè la libertà è potere di serbare la rettitudine, le azioni che vanno contro la rettitudine, ossia le colpe, i peccati, non saranno liberi; ma se i peccati non sono compiuti liberamente, saranno compiuti necessariamente, e allora perchè imputare il peccato a chi lo commette?[7] La risposta di Anselmo è che si pecca *per liberum arbitrium* ma non *per hoc unde liberum erat* (*De lib. arb.* c. 2). In un libriccino di venticinque anni fa scrissi che la risposta non mi pareva chiara, e R. Pouchet rivolse alcune cortesi obiezioni alla mia perplessità[8]; ora, ripensando a quelle obiezioni e rileggendo i testi anselmiani, cercherò di chiarire quello che allora mi pareva oscuro.

L'opera nella quale si parla più diffusamente di quel poter peccare che, secondo Anselmo, non fa parte della libertà, è il *De casu diaboli*, nel quale si indaga sul primo peccato: il peccato dell'angelo ribelle. Anche qui Anselmo è agostiniano: anche S. Agostino infatti vede nel peccato degli angeli l'inizio della divisione fra le due città in lotta, l'inizio di quel venir meno al bene che porta una lacerazione nella storia; la parte costruttiva del *De civitate Dei* (lib. XI) infatti comincia con la creazione e la caduta degli angeli. E tuttavia la trattazione del *De casu diaboli* ha uno svolgimento tipicamente anselmiano: molto più breve, più rigorosamente logica, più strettamente legata all'etica[9].

[6] M. Ad quid tibi videntur illam habuisse libertatem arbitrii: an ad assequendum quod vellent, an ad volendum quod deberent et quod illis velle expediret? D. Ad volendum quod deberent et quod expediret velle. (S. Anselmi *De lib. arb.* c. 3; *Opera* I, p. 211). La moralità (*iustitia*) è la 'verità' della volontà, poichè la verità è definita come *rectitudo sola mente perceptibilis* (*De verit. c. 11; Opera* I, p. 191) e la moralità, come si è detto, è la rettitudine della volontà. Anche per S. Agostino la libertà è la liberazione dal male e sottomissione alla verità: 'Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati; et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a condicione peccati'. (S. Augustini *De libero arbitrio* II, XIII, 37). E poco dopo: 'Non enim locis separari ab ea [sc. veritate] quisquam potest, sed ea quae dicitur a veritate atque sapientia separatio perversa voluntas est qua inferiora diliguntur'. (Ibid. XIV, 37).

[7] Rationibus tuis nullatenus contradicere queo; sed non parum me movet quia et angelica et nostra natura in principio habuit potestatem peccandi, quam si non habuisset, non peccasset. Quare si per hanc potestatem, quae sic est aliena a libero arbitrio, peccavit utraque praedicta natura: quomodo dicemus eam peccasse per liberum arbitrium? At si per liberum arbitrium non peccavit, ex necessitate peccasse videtur. (*De lib. arb.*, cap. 2; *Opera* I, p. 209).

[8] R. Pouchet, *La 'Rectitude' chez Saint Anselme*, p. 111.

[9] Per esempio, mentre S. Agostino ritiene che gli angeli buoni dovevano essere sicuri

La domanda iniziale del *De casu diaboli* è se anche agli angeli si applichi la frase che S. Paolo (I Cor. IV, 7) rivolge agli uomini: *quid habes quod non accepisti*? Il Maestro del dialogo risponde affermativamente: nessuna creatura ha qualcosa da sé. Gli angeli ebbero dunque da Dio anche la capacità di persevarare nel bene, nella *iustitia*; ma allora perchè alcuni, gli angeli ribelli, non ebbero la perseveranza nel bene? Non l'ebbero, risponde il Maestro, non già perchè Dio non la desse loro, ma perchè essi non la accettarono. Si tratta quindi di spiegare che cosa significhi quel 'non accettare'. Anche il non accettare infatti è pur sempre un atto di volontà, ora un atto di volontà è qualcosa di reale, è *aliquid*, e tutto ciò che è reale, che partecipa dell'essere, viene da Dio, ed è bene. Su questo punto Anselmo segue senza esitazione S. Agostino: tutto ciò che *è*, è buono, perchè uno solo è il principio dell'essere e del bene. E' un bene quindi la volontà, è bene il suo atto, sia esso un atto moralmente buono sia un atto moralmente cattivo. Anselmo distingue infatti chiaramente il bene ontologico dal bene morale: tutto ciò che è, è ontologicamente bene, e quindi ogni azione è come deve essere: la penetrazione dei chiodi nella carne di Gesù crocifisso era così come doveva essere secondo la natura dei chiodi e della carne, ma non era come doveva essere dal punto di vista morale, perchè faceva soffrire un innocente (*De veritate*, c. 8). Sicchè Anselmo può dire, con espressione apparentemente paradossale, che, poichè la volontà buona non è più reale della volontà cattiva, la volontà cattiva non è meno bene della volontà buona (sul piano ontologico, si capisce)[10]. La volontà creata, dunque, è un bene, anche quando abbandona la giustizia: è un bene in quanto *è*; è cattiva e ingiusta in quanto non ha quella giustizia che aveva prima di peccare: dunque la volontà cattiva non è il male, poichè il male è non-essere, privazione, e la privazione o corruzione esiste solo in un soggetto reale, il quale, per esser reale, deve essere un bene. E qui Anselmo riprende una considerazione di Agostino: se quella privazione che è il male annientasse totalmente il soggetto in cui si trova, non ci sarebbe più posto per il male stesso[11]. Ma, incalza il Discepolo, il male non è un nulla, poichè ci fa paura, e perchè quando diciamo 'male', questo termine significa qualcosa[12]. Sul significato dei termini negativi e privativi Anselmo ha pagine acutissime (*De casu diaboli*, c. 11), ma non ne parleremo poichè dobbiamo inseguire il suo concetto di libertà e vedere in che senso l'uomo (e la creatura razionale in genere) commettano il male col (*per*) libero arbitrio, ma non per ciò che lo fa libero (*unde liberum est*). La colpa (*iniustitia*), in cui consiste il male morale, è il venir meno a una rettitudine che la creatura aveva ricevuto da Dio, come aveva ricevuto ogni realtà positiva, ogni bene; è un abbandonare (*deserere*) la rettitudine, un non volerla fino in fondo[13]. Si sarebbe tentati di vedere in questo abbandonare, non tenere, che indica una negazione, la ragione ultima del male morale, di quel non realizzare ciò per cui ci è stata data

della loro eterna beatitudine, poichè una beatitudine che possa venir meno non è piena beatitudine (*De civitate* XI, cc. 11ss.). Anselmo afferma che gli angeli buoni non dovevano sapere che la ribellione avrebbe portato loro una pena (e quindi avrebbe loro tolta la felicità) perchè in tal caso avrebbero potuto evitare il peccato o solo o anche per timore della pena; ora evitare il male per timore della pena non è agire moralmente: Si vero timore cavisset non esset iustus'. (*De casu diaboli*, c. 23; *Opera* I, p. 271). E se non avessero peccato *anche* per timore della pena, la loro azione non sarebbe stata perfettamente pura. 'Nam non honestum est solo odio poenae non peccare, et ad non peccandum inutile est odium poenae, ubi solus amor iustitiae sufficit. [...] Quid ergo? Nonne multo nitidius placet eius perseverantia cum illa sola perseverandi causa videtur in illo quae utilis est et honesta, quia spontanea, quam si simul illa sese ostenderet quae inutilis et inhonesta, quia necessaria intelligitur?' (Ibid., cap. 24, p. 272). Si dirà che non è lo stesso problema quello di S. Agostino e quello di S. Anselmo, ma a me sembra che dietro ai due problemi stia una differenza di fondo: Agostino si preoccupa di stabilire le condizioni della felicità degli angeli buoni, Anselmo si preoccupa di stabilire le condizioni della loro perfetta moralità (*iustitia*).

[10] Denique bona voluntas non magis est aliquid quam mala voluntas, nec est ista magis malum quam illa bonum. Non enim magis est aliquid voluntas quae vult dare misericorditer, quam illa quae vult rapere violenter; nec magis haec malum quam illa bonum est. (*De casu diaboli*, c. 8; *Opera* I, p. 245).

[11] Omnis natura quae minus bona fieri potest bona est; et omnis natura dum corrumpitur, minus bona fit. Aut enim non ei nocet corruptio, et non corrumpitur; aut si corrumpitur, nocet ei corruptio: et si nocet, minuit aliquod de bono eius, et minus bonam facit. Nam si penitus eam privat omni bono, quidquid eius remanebit, iam corrumpi non poterit; quia nullum erit bonum cuius ademptione possit nocere corruptio: cui autem non potest nocere corruptio, non corrumpitur. Porro natura quae non corrumpitur, incorruptibilis est: erit ergo natura, quod absurdissimum est dicere, corruptione facta incorruptibilis. S. Augustini *De libero arbitrio* III, 13, 36.

[12] Nam cum auditur nomen 'mali', frustra horrerent corda nostra quod in huius nominis significatione intelligunt, si nihil significatur hoc nomine. Item. Si vox haec, scilicet 'malum', nomen est, utique significativum est. (S. Anselmi *De casu diaboli* cap. 10; *Opera* I, p. 247).
An malum omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimulatur et excruciatur cor... (S. Augustini *Conf.* VII, 5). Si noti come il logico Anselmo aggiunge di suo una considerazione sul carattere significante del nome 'male', considerazione che non c'è in Agostino.

[13] Per esprimere questo perseverare, volere fino in fondo, Anselmo usa il verbo *pervelle*, per analogia con *perficere*. (*De casu diaboli*, c. 3; *Opera* I, p. 238). Anche Agostino usa il verbo *pervelle*, ma non nello specifico senso anselmiano. 'Sed pervellem scire utrum uno aliquo genere contineantur haec duo, sapienta scilicet et numerus...' (S. Augustini *De libero arbitrio* II, XI, 30).

la libertà; ma Anselmo teme che, fermandosi qui, si desse luogo a una obiezione, e cioè si dicesse che la volontà vien meno perchè Dio non le dà la forza sufficiente; vuol quindi sottolineare che quel non volere il bene da parte della volontà dipende dalla volontà stessa[14]. Come l'avaro vuol spendere il denaro per comprarsi il pane, non già perchè non voglia il denaro, che anzi vorrebbe tener sempre, ma perchè preferisce il pane (cioè preferisce non morir di fame) al denaro[15], così la creatura che abbandona la giustizia la abbandona perchè le preferisce un vantaggio, un *commodum* che aumenterebbe la sua felicità[16]. Nel caso dell'angelo ribelle il *commodum* era il diventare simile a Dio, per l'uomo può, nelle diverse situazioni, essere cose diverse; sempre, tuttavia, la colpa dipende da un preferire il vantaggio e, in ultima analisi, la felicità alla rettitudine.Sono questi, infatti, i due orientamenti fondamentali della volontà, e il male morale consiste nel preferire la felicità alla rettitudine[17]. E poichè la rettitudine è maggior bene della felicità, il preferire la felicità alla rettitudine vuol dire perdere la rettitudine, la *iustitia*, e in questo perdere, in questo non avere la rettitudine — una rettitudine che la creatura *poteva* mantenere — consiste il male morale, di cui si vede quindi il carattere negativo[18]. L'angelo ribelle peccò, dunque, perchè volle ciò che non doveva volere[19]. Ma perchè volle ciò che non doveva, incalza il

[14] Dico ergo quia non ideo non voluit cum debuit et quod debuit, quia voluntas defecit deo dare deficiente, sed quia ipse volendo quod non debuit, bonam voluntatem expulit mala superveniente. (*De casu diaboli*, c. 3; *Opera* I, p. 240).

[15] Quando aliquam rem propter se non vis tenere sed deserere, ut carbonem ignitum positum in nuda manu: tunc forsitan prius est non velle tenere quam velle deserere, et ideo vis deserere quia non vis tenere [...] Cum autem tenes quod non nisi propter aliud non vis tenere, nec nisi propter aliud vis deserere, et magis vis aliud quod non potes habere nisi deseras quod tenes: tunc velle deserere prius est quam non velle tenere. Avarus namque cum vult tenere nummum et mavult panem quem nequit habere nisi nummum det, prius vult dare, id est deserere nummum, quam non velit tenere. Non enim illum ideo vult dare quia non vult tenere, sed ideo non vult tenere quia ut panem habeat necesse habet dare. (*De casu diaboli*, c. 3; *Opera* I, p. 239).

[16] Peccavit [l'angelo ribelle] ergo volendo aliquod commodum, quod nec habebat nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum illi beatitudinis esse poterat. (Ibid., cap. 4; p. 241).

[17] *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio III*, cap. 12-13; Opera II, p. 284-287.

[18] Poichè il tema di questo scritto non è il problema del male, ma la libertà, non ci soffermeremo sulle sottili considerazioni che Anselmo svolge nel *De casu diaboli*, cap. 12-20, per dimostrare che il male è un non-essere.

[19] D. Cur ergo recessit ab angelo iusto iustitia? M. Si proprie vis loqui, non recessit ab eo, sed ipse deseruit eam volendo quod non debuit. (*De casu diaboli*, c. 27; *Opera* I, p. 275).

Discepolo? E il Maestro risponde: 'Nessuna causa precedette questa volontà, se non che egli poteva volere'. E perchè volle, chiede ancora il Discepolo? 'Solo perchè volle. Questa volontà non ebbe infatti nessuna causa che la spingesse in certo modo o la attraesse, ma fu a se stessa causa efficiente, se così può dirsi, ed effetto' (*De casu diaboli*, c. 27; *Opera* I, p. 275)[20]. E poichè questa violazione, questa scelta, pur essendo una cattiva scelta, è libera, la libertà è concepita come autodeterminazione: *ipsa voluntas sibi efficiens causa fuit, si dici protest, et effectum*. Del resto, osserverei, non c'è altro modo di concepire la libertà. Ci sono innumerevoli modi di attribuire questo termine prestigioso: 'libertà' ad azioni non libere, con abili definizioni persuasive, per usare il termine di Stevenson, ma non c'è altro modo di concepire la libertà, intesa come il carattere per cui l'uomo può ritenersi responsabile delle sue azioni, se non quello di interderla come originario potere di scelta.

Anche il peccato, dunque, è un atto libero, e sia l'angelo come l'uomo che pecca, pecca col (*per*) suo libero arbitrio, ma non in virtù di ciò per cui il libero arbitrio è una forza (*non per hoc unde liberum est*). Il peccato è infatti un cedimento, un abbandonare ciò che vale di più — la giustizia — per ciò che vale di meno, la felicità. Il poter peccare è in realtà un non-potere, anche se questo non potere è, direi, nelle mani del peccatore, è il consentire alla propria debolezza, è il metterci di proprio quello che, solo, la creatura ha di proprio, il suo non-essere.

Ma, sempre, anche quando è male esercitata, la libertà suppone il consenso: anche il peccato è compiuto *per liberum arbitrium*, non è dovuto ad una pressione esterna, non è il risultato della tentazione, ma del nostro cedere alla tentazione. Al Discepolo che obietta: come mai l'uomo abbandona spesso la rettitudine senza volerlo, sotto la spinta della tentazione (*tentatione cogente*), mentre vorrebbe pure essere retto? — il Maestro risponde: nessuno abbandona la rettitudine se non perchè vuole abbandonarla. Uno può infatti esser legato contro la sua volontà, può essere torturato contro la sua volontà, può essere ucciso; ma non può volere contro la sua volontà, perchè non si può volere e disvolere insieme[21]. La volontà dunque non è vinta se non

[20] Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est et a radice ista voluntatis non receditur, aut non est voluntas et peccatum nullum habet. (S. Augustini *De libero arbitrio* III, XVII, 49).

[21] D. Sed nunc quomodo est humanae voluntatis arbitrium hac potestate liberum, cum saepe rectam habens homo voluntatem ipsam rectitudinem invitus cogente tenta-

dal suo potere (*De lib. arb.* c. 5; *Opera* I, p. 216-17). E non si tratta di un volere nel senso di semplice spontaneità, come è quella del cavallo che *vuol* pascolare: si tratta di un consenso, ossia di una volontà motivata, di un volere sapendo perchè si vuole[22].

Ma allora, chiede il Discepolo, come mai si ha l'impressione di essere sopraffatti dalla violenza della tentazione, di essere impotenti a vincerla? Come si può conciliare la potenza invincibile della volontà, della quale ha parlato il Maestro, con la nostra sperimentata impotenza? Il Maestro ha dimostrato che la volontà non può essere vinta, ma noi sperimentiamo la sua impotenza[23]. Di fronte alla minaccia di morte di un tiranno che impone di dire una menzogna, l'uomo minacciato mentirà, ma mentirà contro la sua volontà. Come si può dire dunque che egli mente liberamente? Come si può negare che egli non può esser sincero come vorrebbe?

Bisogna allora esaminare questo sentimento di impotenza, vedere in cosa tale impotenza consista, e si vedrà che non di impotenza si tratta, ma di conflitto fra due volizioni. Talora infatti una azione non è voluta come fine, ma è però voluta — voluta e non subita — come mezzo per conseguire qualcosa che è reputato un bene maggiore di quello che si sacrifica per conseguirlo. Chi si dice costretto a mentire per salvare la propria vita non è in realtà costretto, ma preferisce la vita alla sincerità, ossia vuole abbandonare la rettitudine piuttosto che perdere la vita; vuole la menzogna, sia pure come mezzo per conservare la vita. E' in suo potere scegliere la vita o la menzogna; ed è sempre l'uomo che sceglie, qualunque delle due scelga. Certo, se potesse vivere senza mentire, non mentirebbe: vuole, o piuttosto vorrebbe la sincerità in generale, per dir così, ma non questa sincerità che gli costerebbe la vita[24]. Quando si dice che uno compie un'azione contro la sua volontà o che non poteva fare a meno di compierla, si confonde spesso impossibilità con difficoltà; si chiama impossibile ciò che è difficile, ossia ciò che esige sforzo, ma si tratta di uno sforzo che è in poter nostro compiere[25].

La ragione della difficoltà, dello sforzo che occorre per scegliere rettamente è che nell'uomo (e anche nell'angelo) lottano due tendenze della volontà: la tendenza alla felicità e la tendenza alla giustizia, al bene morale. Quella libertà che Anselmo ha definito come potere di serbare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa è una conquista; una conquista alla quale si perviene con una dialettica fra le due tendenze alle quali abbiamo accennato. Ho tradotto con 'tendenza' quella che Anselmo chiama *affectio*, nel *De concordia*, quando distingue nella volontà tre momenti: lo *strumento* (la facoltà), l'*uso* (ossia l'atto volitivo, la volizione) e, quasi medio tra i due, la *affectio*, ossia la piega, l'inclinazione verso un certo tipo di bene[26]. Ora due sono le fondamentali *affectiones* della volontà: alla felicità[27] e alla rettitudine. Da queste due tendenze nasce ogni merito o demerito dell'uomo, quindi anche il buono o il cattivo uso della libertà. Il buon uso della libertà consiste nel subordinare la tendenza alla felicità

tione deserat? — M. Nemo illam deserit nisi volendo. Si ergo invitus dicitur nolens, nemo deserit illam invitus. Ligari enim potest homo invitus, quia nolens potest ligari; torqueri potest invitus, quia nolens potest torqueri; occidi potest invitus, quia nolens potest occidi; velle autem non potest invitus, quia velle non potest nolens velle. (*De lib. arb.* c. 5; *Opera* I, p. 214).

[22] D. Nonne simili ratione possumus dicere voluntatem equi esse liberam, quia non appetitui carnis servit nisi volens? — M. Non hic est similiter. In equo namque non ipsa voluntas se subicit, sed naturaliter subiecta semper necessitate appetitui carnis servit; in homine vero quamdiu voluntas recta est, nec servit nec subiecta est cui non debet, nec ab ipsa rectitudine ulla vi aliena avertitur, nisi ipsa cui non debet *volens consentiat*; quem consensum non naturaliter nec ex necessitate, sicut equus sed ex se aperte videtur habere. (*De lib. arb.* c. 5; *Opera* I, p. 216. Sottolineature mie).

[23] D. ... non tamen possum dissimulare quandam impotentiam esse in eadem voluntate, quam fere omnes experimur cum violentia tentationis superamur. Quapropter nisi illam potentiam quam *probas*, et istam impotentiam quam *sentimus* facias convenire, non potest animus meus ad quietem huius quaestionis pervenire. (*De lib. arb.* c. 6; *Opera* I, p. 217. Sottolineature mie).

[24] Alia namque est voluntas qua volumus aliquid propter se, ut cum volumus salutem propter se; et alia cum volumus propter aliud, ut cum volumus absinthium propter salutem. Unde potest forsitan dici secundum has diversas voluntates quia invitus et non invitus mentitur. Quapropter cum dicitur invitus mentiri, quia non id vult, inquantum vult veritatem: non repugnat illi sententiae qua dico neminem invitum deserere rectitudinem voluntatis; quia mentiendo vult eam deserere propter vitam, secundum quam voluntatem non invitus eam deserit sed volens, de qua voluntate nunc loquimur. De illa namque loquimur qua vult mentiri propter vitam, non de illa qua non vult mendacium propter se. (*De lib. arb.* c. 5; *Opera* I, p. 215).

[25] Nam quod non nisi difficile facere valemus et ideo non facimus, dicimus nos hoc facere non posse et necessitate nos sive invitos deserere. ... Hoc igitur modo qui mentitur ne moriatur, mentiri invitus et nolens dicitur et ex necessitate; quia mendacium non valet vitare sine mortis difficultate. (Ibid.) Frequenti namque usu dicimus nos non posse aliquid non quia nobis est impossibile, sed quia illud sine difficultate non possumus. (Ibid., c. 6; *Opera* I, p. 218).

[26] La distinzione fra *instrumentum* e *usus* c'è già nel *De libertate arbitrii*, c. 7: nel *De concordia* III, 11 Anselmo distingue *instrumentum*, *usus*, *affectio*.

[27] *Beatitudo* per S. Anselmo vuol dire *felicità* come supremo benessere: 'Ex commodis enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura'. (*De casu diaboli*, c. 4; *Opera* I, p. 241). E ancora più diffusamente nel *De concordia*: '... ita instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco 'affectiones'. Quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem. ... Per affectionem quidem quae est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse'. (*De concordia* III, 11; *Opera* II, p. 281).

alla tendenza alla rettitudine, ma vediamo come. La tendenza alla felicità c'e in tutti e sempre[28]; ma non basta a procurare la felicità: non basta voler essere felici per esser felici, mentre basta voler essere retti per essere retti (*De concordia* III, 12; *Opera* II, p. 284). Prima del peccato, sia l'angelo come l'uomo avevano e felicità e giustizia, ma, mentre la volontà di esser felice resta sempre nella creatura, perchè dipende dalla sua natura, non dalla sua libertà, la volontà di giustizia può venir meno, perchè l'uomo può abbandonare la giustizia, perchè l'essere o non essere retto è affidato alla libertà dell'uomo. 'Così la volontà-strumento, creata buona in quanto è una realtà; creata giusta e forte per serbare la giustizia che aveva ricevuta, col (*per*) libero arbitrio è diventata cattiva, non in quanto è una realtà, ma in quanto è diventata ingiusta per la mancanza di quella giustizia che ha abbandonato spontaneamente e che avrebbe dovuto mantenere sempre' (*De concordia* III, 13; *Opera* II, p. 286). E mentre la rinuncia alla felicità, quando ciò occorra per mantenere la rettitudine, non solo serba quella rettitudine che basta volere per avere, ma merita il dono della felicità da parte di Dio — l'abbandono della giustizia per avere la felicità fa perdere l'una e l'altra[29].

Sebbene dunque la libertà sia stata definita da Anselmo solo come potere di serbare la rettitudine, risulta che questo potere si esercita attraverso una lotta fra le due inclinazioni della creatura razionale: inclinazione alla felicità e inclinazione alla rettitudine. Chi decide, chi dà peso più all'una che all'altra è sempre la volontà, o piuttosto il soggetto dotato di volontà, sia esso angelo o uomo: ricordiamo la risposta del Maestro alla insistente domanda del Discepolo — ma perchè l'angelo ribelle volle ciò che non doveva volere? — *Non nisi quia voluit*: volle perchè volle —. Alla radice del potere di serbare

[28] Dico autem nunc beatitudinem non beatitudinem cum iustitia, sed quam volunt omnes, etiam iniusti. Omnes quippe volunt bene sibi esse. (*De casu diaboli*, c. 12; *Opera* I, p. 255). Per affectionem quidem quae est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse. (*De concordia* III, 11; *Opera* II, p. 281).

[29] M. Illi itaque angeli qui magis voluerunt iustitiam... quam illud plus quod non habebant: bonum quod quasi propter iustitiam, quantum ad voluntatem pertinuit, perdiderunt, iustitia retribuente acceperunt ... Illi vero angeli qui maluerunt illud plus quod nondum deus illis dare volebat quam stare in iustitia in qua facti erant: eadem iustitia iudicante et illud propter quod illam contempserunt nequaquam obtinuerunt, et quod tenebant bonum amiserunt. (*De casu diaboli*, c. 6; *Opera* I, p. 243). Quod si homo illam [sc. iustitiam] desereret, nullatenus eam per se deinceps resumere posset, et beatitudinem angelorum non adipisceretur, et illa quam habebat privaretur ... Voluntas tamen beatitudinis maneret, ut per indigentiam bonorum quae perdidisset, gravi miseria iuste puniretur. (*De concordia*, III, 13; *Opera* II, p. 286).

la rettitudine, ossia di volere il bene, sta dunque un originario potere di optare. Come ho avuto già occasione di dire, S. Bernardo, pur tanto meno acuto filosofo di S. Anselmo, esprimerà più chiaramente di S. Anselmo la distinzione fra i due momenti della libertà indicandoli con due termini diversi: *libertas a necessitate* (il potere di optare) e *libertas a peccato*, la forza, il potere di non peccare e quindi di fare il bene[30].

Vorrei infine ricordare un altro punto della dottrina anselmiana sulla libertà: l'affermazione che la rettitudine liberamente perduta è irrecuperabile da parte della creatura: l'angelo ribelle la perdette definitivamente, l'uomo, dopo il peccato originale, l'ha riavuta ed ha avuto la possibilità di serbarla, ossia ha riacquistato, sia pure indebolita, la libertà come potere di serbare la rettitudine della volontà, ma l'ha riavuta solo per un dono divino, un dono che è costato la passione e la morte del Verbo incarnato. La dottrina della Redenzione è svolta da S. Anselmo nella sua maggiore opera teologica, il *Cur Deus homo*, e non è mio compito trattarne; vorrei solo indicare perchè secondo S. Anselmo, la rettitudine abbandonata dalla creatura è irrecuperabile con le forze della creatura stessa. Il vero motivo di questa tesi è la Rivelazione: la dottrina del peccato originale e della grazia, ma Anselmo cerca di giustificarla anche con un argomento razionale e ci presenta la volontà dell'angelo (e ciò che egli dice dell'angelo vale per ogni creatura intelligente) scomponendola quasi in diversi momenti; cioè, presupponendo che tutto ciò che vi è nella creatura le è dato da Dio, Anselmo distingue i diversi momenti di questo dono. Il semplice *potere* di volere (la volontà come strumento) non può da solo dar luogo a una attuale volizione, a un uso della volontà, se non sia dato alla volontà anche un oggetto, così come la facoltà visiva non dà luogo alla visione attuale, se non ci sia la luce che renda visibile l'oggetto (*De lib. arb.* c. 7: *Opera* I, p. 219). Se, dunque, Dio avesse dato all'angelo soltanto la volontà come strumento, l'angelo non avrebbe ancora voluto nulla (*De casu diaboli* c. 12; *Opera* I, pp. 251-55); se gli avesse dato solo la volontà di beatitudine, non avrebbe potuto volere che questa;[31] se gli avesse dato solo la volontà di rettitudine, non avrebbe potuto volere se non la rettitudine (Op. cit. c. 14; *Opera* I, p. 258). Ma questa volontà di

[30] S. Bernardi *De gratia et libero arbitrio*, III, 7.

[31] Sicut ergo nulla voluntate adhuc data nihil poterat per se velle, ita sola voluntate beatitudinis accepta nullam aliam a se potest habere voluntatem. (Op. cit., c. 13; *Opera* I, p. 256).

rettitudine non lo avrebbe fatto giusto, ossia moralmente buono, poichè sarebbe stata necessaria, e non c'è bontà morale dove non c'è libertà[32]. L'angelo doveva dunque avere sia la volontà di beatitudine sia la volontà di giustizia e doveva essere in suo potere la scelta. Quando l'angelo ribelle abbandonò la giustizia, se ne privò e da quel momento non fu più in condizione di darsela da sè. Se infatti non poteva avere la volontà di giustizia prima della caduta, se non per dono di Dio, a maggior ragione non potrà riaverla da sè dopo averla abbandonata[33]. E' questo un strano ragionamento, poichè non si vede come un potere che sembrava inalienabile dalla natura razionale sia poi perduto, mentre la natura razionale resta; ma per capirlo giovano due osservazioni. La prima è che non a caso Anselmo ha definito la libertà come potere di *serbare* la rettitudine della volontà: potere di serbare un dono, non di scegliere, di orientarsi da sé verso il bene. Anselmo aveva già in mente il problema del peccato e della grazia quando definiva così la libertà, e lo ammette del resto all'inizio del *De libertate arbitrii* quando dice che affronterà il problema della libertà 'poichè sembra che il libero arbitrio contrasti con la grazia, la predestinazione e la prescienza di Dio' (*De lib. arb.* c. 1; *Opera* I, p. 207). La seconda osservazione è che, nel ragionamento sopra riferito, Anselmo ha la preoccupazione di sottolineare che, mentre la giustizia è un bene, quindi una realtà positiva, il peccato è una mancanza, un non-essere. Ora ogni realtà positiva viene da Dio, e la creatura non può darsela da sé, e perciò quando la creatura l'ha perduta, non può da sé ricuperarla[34].

Resta l'antico problema del come la libertà umana si concilii con la prescienza, la predestinazione e la grazia divina, problema al quale Anselmo ha dedicato un'intera opera, divisa in tre trattati, dedicati, appunto, il primo alla compatibilità di libertà e prescienza, il secondo

[32] M. Consideremus ergo de iustitiae voluntate si daretur eidem angelo velle solum quod eum velle conveniret [ossia la rettitudine] ... nec iustam nec iniustam haberet voluntatem. Sicut enim ibi [nel caso gli fosse stata data solo la volontà di beatitudine] non esset voluntas iniusta si vellet inconvenientia, quoniam hoc non posset non velle: ita hic si vellet convenientia non idcirco esset iusta voluntas, quoniam sic hoc accepisset ut non posset aliter velle. (*De casu diaboli*, c. 14; *Opera* I, p. 258).

[33] M. An modo derelicta iustitia et remanente illa sola voluntate quae prius fuerit beatitudinis: potest idem desertor redire ad voluntatem iustitiae per se, ad quam non potuit antequam daretur venire? — D. Sed modo multo minus. Tunc enim conditione naturae non poterat habere, nunc vero merito quoque culpae non debet habere. — M. Nullo igitur modo potest a se habere iustitiam cum non habet iustitiam, quia nec antequam eam accipiat nec postquam deserit. (*De casu diaboli*, c. 17; *Opera* I, p. 262).

[34] Cfr. anche *De concordia* I, 7; *Opera* II, p. 258-259.

a libertà e predestinazione, il terzo a libertà e grazia. 'Sembra che la prescienza di Dio e il libero arbitrio si oppongano, poichè ciò che Dio preconosce necessariamente sarà, e ciò che è compiuto per libero arbitrio non è compiuto necessariamente'[35].

La soluzione della difficoltà è subito enunciata da S. Anselmo, il quale la spiega nel seguito. La soluzione è questa: se vi è un atto libero, esso è preconosciuto da Dio *come libero*, e quindi si avvera come libero[36]. La difficoltà nasce da due motivi: dall'immaginare la prescienza divina come precedente nel tempo l'atto umano, e dal confondere la necessità logica con la necessità ontologica. I due motivi erano già stati individuati da Boezio, nella *Consolatio* (V, prosa 6) e Boezio aveva già osservato che Dio, che è eterno, vede ogni cosa da presente a presente, quindi non si può parlare di un *prima* della conoscenza divina, che condizionerebbe un *dopo* dell'atto umano, e aveva pure distinto due necessità. Anselmo svolge specialmente il secondo motivo, nella discussione del quale dimostra la sua tempra di logico. Cosa vuol dire, si chiede Anselmo, che se Dio preconosce qualcosa, necessariamente questo sarà? Vuol dire: se sarà, necessariamente sarà. Ma si tratta di necessità ipotetica, di necessità che *segue* la realtà della cosa (in questo caso: dell'atto di volontà), non di una necessità che *fa essere la cosa*[37], o che costringe ad essere[38]. Non è lo stesso, infatti, dire che ciò che è stato, necessariamente è stato, cio che è, necessariamente è, ciò che sarà, necessariamente sarà — e dire che qualcosa è stato necessariamente, è necessariamente, sarà necessariamente. Così come non è lo stesso dire che una cosa è passata e dire che una cosa passata è passata; non è lo stesso dire 'una cosa è bianca' e 'una cosa bianca è bianca'. Che una cosa sia bianca può essere vero in un certo momento e non esser vero dopo, ma che una cosa bianca sia bianca è sempre vero, perchè è una proposizione identica. Allo stesso modo una cosa, una azione, per esempio, non sarà necessariamente, perchè, prima di essere, può anche darsi che non sia compiuta; ma una cosa futura è necessariamente futura, perchè il futuro non può insieme essere non-futuro. Posso dire

[35] *De concordia* I, 1; *Opera* II, p. 245.

[36] Sed si aliquid est futurum sine necessitate, hoc ipsum praescit deus, qui praescit omnia futura. Quod autem praescit deus, necessitate futurum est sicut praescitur. Necesse est igitur aliquid esse futurum sine necessitate. (*De concordia* I, 1; *Opera* II, p. 246).

[37] 'Quae facit rem esse', op. cit. I, 3; p. 250, riga 29.

[38] 'Sed haec necessitas nec cogit nec prohibet aliquid esse aut non esse', op. cit., I, 2; p. 249.

che il futuro è futuro sia parlando di una sedizione che avverrà domani, ma potrebbe anche non avvenire se i suoi promotori non la volessero, sia parlando del sorgere del sole, che necessariamente sorgerà domani. L'affermazione 'domani ci sarà una sedizione' esprime solo una necessità logica — se la sedizione ci sarà, necessariamente sarà — mentre l'affermazione 'domani sorgerà il sole' esprime una duplice necessità, quella logica e quella ontologica[39]. Così quando diciamo che ciò che Dio preconosce come futuro necessariamente sarà, non vogliamo dire che la cosa futura sarà necessariamente, ma vogliamo dire solo che ciò che è futuro è necessariamente futuro. La natura di ciò che sarà (il suo carattere di necessitato o libero) non è affatto espressa dalla proposizione 'ciò che è futuro è necessariamente futuro'. Tale natura dipende dalla volontà creatrice di Dio, il quale vuole che la volontà umana sia libera e che da lei dipendano le sue azioni. E' dunque necessario (di necessità ipotetica) che la volontà sia libera. Certo, quando la volontà vuole, non può non volere, ossia è necessario che voglia, ma di quella necessità ipotetica che si è detto[40].

Si è detto che la necessità che avvenga ciò che è previsto da Dio è una necessità ipotetica: se sarà, necessariamente sarà; ma chi o che cosa lo farà essere? Questo è il punto nel quale sorge la difficoltà maggiore, poichè è Dio che fa essere, è Dio che non solo prevede, ma predestina; e allora come può dipendere dall'uomo, dalla sua libera volontà, ciò che Dio ha predestinato? Può quindi stupire che S. Anselmo dedichi a questo secondo problema — *De praedestinatione et de libero arbitrio* — una trattazione molto più breve di quella dedicata alla prescienza. Ma se ne capisce il perchè se si riflette che la soluzione al secondo problema è stata data nella trattazione del

[39] O piuttosto fisica, ma non è la distinzione fra necessità metafisica e necessità fisica (presupposto il corso consueto della natura) quella che interessa ora. Citiamo il testo di S. Anselmo: Cum autem futurum dicitur de re, non semper res necessitate est, quamvis sit futura. Nam si dico: 'cras seditio futura est in populo', non tamen necessitate erit seditio. Potest enim fieri, antequam sit, ut non fiat, etiam si est futura. Aliquando vero est, ut res sit ex necessitate quae dicitur futura: ut si dico cras esse futurum ortum solis. Si ergo cum necessitate pronuntio futurum de re futura: hoc modo seditio cras futura necessitate futura est, aut ortus solis cras futurus necessitate futurus est: seditio quidem ... sola sequenti necessitate futura asseritur, quia futura de futura dicitur. Si enim cras futura est, necessitate futura est. Ortus vero solis duabus necessitatibus futurus intelligitur, scilicet et praecedenti, quae facit rem esse — ideo enim erit, quia necesse est ut sit —, et sequenti, quae nihil cogit esse, quoniam idcirco necessitate futurus est, quia futurus est. (Op. cit., I, 3; p. 250).

[40] Quoniam enim quod deus vult non potest non esse: cum vult hominis voluntatem nulla cogi vel prohiberi necessitate ad volendum vel non volendum, et vult effectum sequi voluntatem: tunc necesse est voluntatem esse liberam. (Op. cit., I, 3; p. 251).

primo quando Anselmo ha detto che Dio prevede o preconosce le cose così come esse sono: necessarie se sono necessarie, libere se sono libere. Così: Dio le predestina ad essere necessarie se sono necessarie, libere se libere: *sicut praescit, ita quoque praedestinat* (*De concordia* II, 3; p. 261). Il che vuol dire: siamo liberi perchè Dio ci fa liberi. E, anche qui, come abbiamo osservato a proposito della determinazione ultima della volontà, dobbiamo dire che questa è l'unica risposta che si possa dare al problema[41].

La terza trattazione del *De concordia* è dedicata alla grazia e al libero arbitrio: Anselmo cita abbondantemente passi della Bibbia — Antico e Nuovo Testamento — alcuni dei quali sembrerebbero attribuire tutto alla grazia, nelle azioni umane, altri attribuire tutto al libero arbitrio. Non mi soffermerò sul problema teologico, sul quale non ho competenza, e mi limiterò a osservare che la grazia è considerata da S. Anselmo come quella che ci dà la rettitudine della volontà e ci dà la forza di serbare questa rettitudine. Ora S. Anselmo ha definito la libertà proprio come potere di serbare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa, quindi vede la grazia come il sostegno della libertà[42]. Così la concezione della grazia si ricongiunge con la definizione della libertà data nel *De libertate arbitrii*: la libertà è un potere, ma un potere che è una forza, una realtà positiva, e tutto ciò che è realtà positiva viene da Dio. Che alla radice di questa forza stia un originario potere di optare è riconosciuto sì, da S. Anselmo, specie nel *De casu diaboli*; è una verità che non si può negare; ma l'aspetto che più gli preme sottolineare è quello della libertà come forza di serbare la rettitudine.

[41] Anche Kant, nella 'Dilucidazione critica dell'analitica della ragione pura pratica' nella *Critica della ragione pratica*, dà la medesima soluzione.

[42] La volontà, dice Anselmo, vuole rettamente perchè è retta, non viceversa, così come uno vede bene perchè ha la vista acuta. Ora la volontà non piò avere da sé la rettitudine. 'Sequitur itaque quia nulla creatura rectitudinem habet quam dixi voluntatis, nisi per dei gratiam'. (*De concordia* III, 3; *Opera* II, p. 266).

La categoría de la relación en la antropología de Averroes

SALVADOR GÓMEZ NOGALES

Al hombre se le puede considerar en su doble vertiente: como un ser absoluto, que tiene su personalidad propia, en cierto modo, independiente de los demás, y como un ser en relación. Ante esta realidad que supongo admitida por todos tanto en metafísica como en antropología, cabría ahora una doble investigación. La primera consistiría en descubrir cuáles son los aspectos relativos que Averroes percibe en la realidad humana. Y la segunda, quizá más trascendental que la primera, versaría sobre el aspecto metafísico de la relación en Averroes. Es decir, cuál es la esencia de la relación en la metafísica del filósofo cordobés. Trataré de bucear un poco en ambas vertientes.

Ante todo, una observación general que considero fundamental antes de abordar el tema. En la metafísica tradicional, y quizá como una tendencia bastante general en las investigaciones filosóficas, hay un peligro algo extendido de absolutizar la realidad. La relación interviene en las categorías aristotélicas como un accidente. Al ser la relación algo añadido a la sustancia, podría tal vez creerse que esta última, considerada en sí misma, es algo absoluto sin mezola de relatividad alguna. Más aún, al tratar de explicar la esencia de la relación como algo válido en sí mismo, o se la resuelve en un absoluto, o en un en-sí tan aislable como la sustancia, o se la convierte en un ente de razón incapaz de plasmarse en una entidad tan real como cualquier otra categoría. Parece como si el entendimiento no se sintiese seguro ante las fluctuaciones del mundo de la relativo. Al tratar de captarlo en su esencia real, ésta se volatiliza o se pierde de vista en su proyección hacia el correlativo.

En la filosofía moderna se ha sentido la necesidad de contar con este elemento de lo relativo. El relativismo se ha impuesto en todos los campos de la ciencia. Esto ha venido a aumentar nuestra inseguridad humana, al ampliarse la zona de lo inaccesible, y por

lo tanto, de lo imprevisible. Pero tiene la ventaja de aceptar con toda sinceridad lo que se nos impone como algo real, aunque se nos escape la captación de su esencia metafísica.

Para averiguar, pues, los aspectos relativos del hombre que admite Averroes en su antropología, se impone una investigación previa sobre la naturaleza metafísica de la relación con una doble pregunta: ¿Es algo real la relación en Averroes? ¿La relación es algo meramente accidental en el hombre o es tan esencial al mismo como su aspecto absoluto?

Tengo que reconocer que con respecto a la primera pregunta, la opinión que corre en los manuales sobre Averroes es más bien negativa. En mis primeros cursos de Metafísica siempre había enseñado a mis alumnos que la opinión unánime de los filósofos abogaba por la realidad de las relaciones. Como un sondeo previo histórico solía decirles que no había encontrado más que a dos adversarios contra la realidad de las relaciones en toda la historia de la filosofía. Sus nombres solían despertar la hilaridad de mis oyentes. Estos autores eran: Pedro Auréolo, denominado el Doctor Facundo, y Gilberto Porretano.

Pero un día cayó en mis manos la edición tercera del *Cursus Philosophicus* de la BAC en su tratado de Metafísica. En él se afirma, como veremos enseguida, que Averroes y Avicena negaban la realidad de las relaciones[1]. Desde un principio me resistí a aceptar que un aristotelista come Averroes sostuviese una teoría que a mí me parecía tan antiaristotélica. Me puse immediatamente a investigar el tema, y hoy puedo ofrecer con una documentación textual de primera mano las dos caras del problema: Cuál ha sido el origen del error de estos autores que han colocado a Averroes entre los que niegan la realidad de las relaciones; y en segundo lugar, cuál es la verdadera opinión de Averroes sobre el tema de las relaciones.

En la Neoescolástica de nuestros días se pueden advertir tres dirreciones distintas que hay que tener en menta para averiguar la realidad o no de las relaciones. Están en primer lugar los escotistas, después los suarecianos y por último los tomistas, es decir, los que siguen a alguno de los grandes maestros de la Edad Media; Santo Tomás, Escoto, y Suárez ya un poco más tarde.

Entre los escotistas no me he encontrado a ningún autor, (es verdad que no he tratado de hacer una investigación exhaustiva)

[1] Cl. Fernandez, *Metaphysica Generalis*, 3a ed. (Madrid, 1964).

que ponga a Averroes como adversario de las relaciones. Los pocos que he encontrado a mano, o no incluyen a Averroes entre los adversarios de la realidad de las relaciones predicamentales o expresamente lo excluyen. Así por ejemplo el célebre escotista Bartolomé Mastrio se hace la pregunta de 'si la relación predicamental es un accidente añadido a sus extremos [relativos] y contradistinto realmente de ellos'. Y respondiendo a la pregunta, reconoce que 'la controversia sobre las relaciones predicamentales es ingente, sobre si son formas reales accidentales añadidas ellas mismas a las cosas y distintas de ellas realmente o por lo menos mentalmente'. Reconoce que son graves las dificultades contra la realidad y que esto es lo que ha hecho que los autores se dividan en tres sentencias distintas: los que niegan que las relaciones predicamentales sean verdaderas formas reales accidentales (entre ellos cita a los 'Nominales, Ocham, Greg. Gab., Marsil. Aureol. Mayr, Adam Herveus, Hurt. Arriaga., Aversa ...'). Los que dicen que son reales, pero niegan la distinción real (entre ellos estarían Suárez y otros). Y por último los que afirman 'que la relación predicamental es una verdadera forma accidental añadida a las cosas'. 'Esta es, prosigue Mastrio, la sentencia común en la Escuela Peripatética ..., en Aristóteles ..., e incluso en la Platónica, y ésta es la que han seguido siempre los intérpretes de Aristóteles, tanto los árabes como los Griegos y los Latinos, según atestigua Suárez ... y la que sigue toda la Escuela de los realistas, Tomistas y Escotistas'[2].

Entre los Suarecianos el primer texto que he encontrado es el de Van der Aa. La tesis que él va a defender es que 'Existen relaciones reales en las cosas de la naturaleza'. Y luego dice: 'Niegan esta proposición muchos Nominalistas, y entre los antiguos,

[2] Bartolomaei Mastrii de Meldula et Bonaventurae Belluti De Catana O.M.C.M. *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*: T. I. *continens Disputationes in Aristotelis Logicam* (Venetiis, 1708), d. VIII, q. III, n. 17-18: 'An relatio praedicamentalis sit accidens extremis eius superadditum, et ab eis reipsa condistinctum'. '... ingens est controversia de relationibus praedicamentalibus, an sint formae reales accidentales rebus ipsae superadditae, et ab eis realiter, vel saltem modaliter distinctae'. Admite tres sentencias: Prima 'absolute negat relationes praedicamentales esse veras, ac reales formas accidentales ... Nominales, Ocham, Greg. Gab. Marsil. Mayr, Adam Herveus, Hurt. Arriaga. Aversa ...'. Secunda dicit 'relationem praedicamentalem esse veram formam accidentalem rebus superadditam ... haec est sententia communis in schola Peripathetica ... Aristoteles ... non solum ... sed etiam Platonica, quam perpetuo secuti sunt omne Arist. Interpretes tam Arabes, quam Graeci et Latini, ut testatur Suáres, et tota Realium Schola, Thomistarum et Scotistarum ...'.

Ammonio, Averrhoes (sic), Avicena y los Estoicos'[3]. Casi con las mismas palabras se expresa el alemán Frick, quien dice textualmente: 'Negaron el que existiesen relaciones reales en la naturaleza los estóicos, Avicena, Averroes y muchos nominalistas'[4].

Comentando esta cuestión con el especialista en la Filosofía Medieval de nuestra facultad el P. Teodoro de Andrés me decía que con respecto a los humanistas también era falso este dato. Por lo menos en lo referente a Ocham no podía afirmarse de ninguna manera.

Viniendo a España nos encontramos con el texto del manual del P. Cuesta. No incluye a Averroes entre los adversarios. Pero sí, de los dos textos clásicos del P. Suárez, no reproduce nada más que uno, que es el que realmente puede dar ocasión a este confusionismo. Tal vez con este silencio del texto más definitivo ha podido influir en los demás suarecianos[5].

En la primera edición del *Cursus Philosophicus* de la BAC el P. Iturrioz basa su afirmación en un texto de Sto. Tomás. He aquí en primer lugar las palabras del Doctor Angélico: 'Dijeron algunos filósofos que la relación no es ningún género de ser, ni es nada en la naturaleza, sino que únicamente es un cierto respecto en todos los seres, y que las relaciones pertenecen a las intenciones segundas, aquellas que no tienen ser más que en el alma'[6]. Y luego añade el P. Iturrioz por su cuenta: 'Entre esos filósofos, que niegan las relaciones, están Avicena y Averroes a los cuales alude en el texto Sto. Tomás'[7]. Yo desde luego no veo la alusión a Averroes por ningún lado.

El P. Clemente Fernández, que es el autor precisamente de la tercera edición del *Cursus Philosophicus* de la BAC dice también expresamente: 'Niegan la existencia de las relaciones Avicena y Averroes'[8], y luego reproduce casi textualmente las palabras del P. Dezza, del cual vamos a hablar enseguida, como perteneciente a la escuela tomista.

[3] J. Van der AA, S.J., *Praelectionum Philosophiae Scholasticae Brevis Conspectus*: Vol. I. 'Logica et Ontologia' (Lovanii, 1888), p. 197: 'Existunt in rerum natura relationes reales'. 'Hanc propositionem negant plerique Nominales, et antiqui iam Ammonius, Averrhoes (sic), Avicenna, Stoici.'

[4] C. Frick, *Ontologia* (Friburgi, 1921), p. 177: 'Relationes reales exsistere in rerum natura negabant Stoici, Avicenna, Averroes et plerique Nominalistae'.

[5] S. Cuesta, *Ontologia* (Santander 1948), p. 389.

[6] J. Iturrioz, *Cursus Philosophicus*: vol. I: 'Metaphysica Generalis' (Madrid, 1953).

[7] J. Iturrioz.

[8] Cf. nota 1, p. 824: 'Negant existentiam relationum Avicenna, Averroes, pauci ...'.

O sea, con bastante frecuencia los que pertenecen a la escuela suareciana, fundándose en algún texto de Santo Tomás, y además en el texto del P. Suárez, dicen que Averroes niega las relaciones.

Entre los tomistas está en primer lugar el P. Dezza, que fué durante muchos años el profesor de Metafísica de la Universidad Gregoriana de Roma. Después de reproducir el texto de Santo Tomás añade: 'Se dan las relaciones reales predicamentales'. Es la doctrina suya, la que va a defender en el texto. Y después dice: 'Son adversarios, además de Avicena y Averroes, unos cuantos escolásticos como Gilberto Porretano, Pedro Auréolo, Guillermo Ockam y los Nominalistas'[9].

El P. Arnou, que fué profesor también de una de las partes de la Metafísica en la Gregoriana, refiere, en primer lugar, un texto de Santo Tomás. Luego concluye: 'Según estos autores no se da ninguna relación real, es decir, no se da en la realidad más que los términos que se refieren entre sí y el fundamento de la relación. La misma respectividad de los terminos, es decir, la relación, no está más que en el entendimiento. Así Avicena, Averroes, a los cuales alude Tomás'[10]. Otra vez también incluye a Averroes en los textos de Sto. Tomás.

No es, pues, de extrañar que el P. Boyer en su *Cursus Philosophiae* se haga solidario de la misma referencia. Con respecto a la pregunta de 'si la relación es algo en las cosas de la naturaleza', al tratar de las opiniones dice: 'Muchos filósofos pretenden que la relación en cuanto tal es fruto de la consideración de la mente, y que en la realidad no se encuentra más que el sujeto, el término y el fundamento de la relación; así en otro tiempo los Estóicos, Averroes, Occam junto con los Nominalistas, y muchos modernos como Hume y los positivistas'[11].

En París se viene a repetir la fórmula casi con idénticas palabras. En la Metafísica de Farges y Barbedette, al problema de 'si se dan las relaciones en los seres creados', se responde: 'Lo niegan los antiguos Estóicos, Averroes y Avicena entre los Arabes, los nominalistas y escépticos después de Hume y Locke, pero principalmente Kant y los Kantianos'[12].

[9] O. Dezza, *Metaphysica Generalis* (Roma, 1948), p. 329.

[10] R. Arnou, *Metaphysica Generalis*, 2ª ed. (Roma, 1941).

[11] C. Boyer, *Cursus Philosophiae*: vol. II: 'Metaphysica, a.III' (Roma, 1950), p. 286.

[12] A. Farges et P. Barbedette, *Philosophia Scholastica*: T. I.: 'Logica, Ontologia, Cosmologia' (Paris, 1928), p. 310.

En Lovaina se pensó más o menos de la misma manera: 'Niegan (que se den las relaciones reales) muchos nominalistas, sentencia que ya antes la habian defendido Ammonio, Averroes, Avicena, los Estoicos'[13].

Por último en la *Enciclopedia Filosófica* de Gallarate, que está también compuesta por un grupo de profesores con tendencia principalmente tomista, se dice expresamente: 'La cuestión en torno al fundamento real o sólo racional de la relación se remonta a la Escolástica, sobre todo a través de la especulación de los árabes, los cuales (como por otra parte también Boecio) insisten habitualmente en el carácter subjetivo de la relación. Con todo, para Avicena, las relaciones, aunque sean producto del pensamiento, están en parte fundadas en el objeto'[14]. Luego si entre los árabes el único que se libra del subjetivismo de las relaciones, o sea de la irrealidad de las relaciones es Avicena, parece que Averroes debía incurrir también en el número de los que la niegan. Aunque no se cite expresamente, implícitamente va incluído en la afirmación general.

Es decir, como se ve, tanto los manuales suarecianos como los manuales tomistas, que diríamos han sido hasta hace poco la base para la formación del clero, (esto ha cambiado bastante ahora), dicen expresamente que Averroes niega la realidad de las relaciones. Veamos brevemente, antes de pasar a lo que dice Averroes, qué es lo que dicen Suárez y Santo Tomás al respecto.

Suárez en la disputación metafísica que dedica a las relaciones tiene dos textos. De ordinario estos autores suarecianos no se han fijado más que en el primero. Pero aun el primero no dice de ninguna manera que Averroes sea adversario de la realidad de las relaciones. 'Por estas difficultades, dice el P. Suárez, puede haber dos modos de hablar: el primero es: no se dan verdaderas relaciones reales, sino que todas las denominaciones que han de ser explicadas a manera de relaciones, se toman de los absolutos o de la coexistencia de los mismos. Esta opinión la refieren Averroes (en el libro 12 de su Metafisica, comentario 19) y Avicena (en el libro 3º de su Metafisica, capitulo 10), y esta es la opinión que siguió Auréolo, según Capréolo, (en el libro primero, distinción 30, cuestión 1ª)'[15].

[13] Gustavus Lahousse, S.J., *Praelectiones Logicae et Ontologiae quas in Collegio Maximo Lovaniensi habebat*... (Lutetiae Parisiorum, 1889), p. 47.

[14] V. Mathieu, 'Relazione', in *Enciclopedia Filosofica* (Venezia-Roma, 1957); cf. del mismo autor *Metaphysica*, III, 3 e 10.

[15] F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, D.M. 47, s. 2, 8.

Como se ve, el verbo que utiliza el P. Suárez es: 'esta opinión la refieren', no 'la defienden'. Por lo tanto Averroes no defiende, según el P. Suárez, la sentencia referida de la irrealidad. Pero es que, además de éste, hay un segundo texto, en el cual afirma claramente el P. Suárez que Averroes defiende la verdadera doctrina: 'Ahora bien, dice el P. Suárez, la sentencia acpetada por todos, y que casi constituye un axioma filosófico y común, es que se dan las relaciones reales constitutivas de un predicamento especial y propio. Esta fue la sentencia de Platón, al que siguió Aristóteles y a éste le siguieron todos sus intérpretes: Averroes, Simplicio, y todos los demás griegos y latinos, a los que imitaron los teólogos'[16]. Como se ve, Averroes de ninguna manera es adversario de la realidad de la relación.

¿Qué habría que decir de Sto. Tomás? Casi todos los autores, (como se ha visto), que ponen a Averroes como adversario de la realidad de las relaciones, suelen citar algún texto de Sto. Tomás. Ha habido un libro que se publicó en el año 1952, que tiene por autor a Krempel y se titula *La doctrine de la relation chez Saint Tomas d'Aquin*[17]. La tesis que quiere probar este autor es que para Sto. Tomás no existen más que las relaciones trascendentales, de ninguna manera las relaciones predicamentales. Ya esto podría prejuzgar un poco la opinión que este autor haya podido formarse de los árabes, como vamos a ver enseguida.

Efectivamente, el juicio que tiene sobre los árabes es bastante desfavorable. Dice, por ejemplo, de Avicena: 'Avicena parece pasar por alto el pensamiento de Aristóteles'[18]. Dejemos a un lado a Avicena, ya que no es objeto de nuestro estudio. De Averroes dice textualmente: 'Se inclina hacia la relación trascendental'[19]. Evidentemente Krempel ha querido leer en Averroes precisamente la tesis que quiere probar de Sto. Tomás en todo el libro. Sabe que en la Edad Media hay un dominico Tomás de Sutton, que cita a Averroes como defensor de la distinción real entre la relación y su sujeto. Por lo tanto, en cierto modo, admitiendo la realidad de las relaciones.

Esto para Krempel no supone difficultad ninguna. ¿Por qué?. La cita de Sutton quedaría totalmente desvirtuada, ya que el ejemplo que pone Averroes no es de ninguna manera un ejemplo de relación

[16] F. Suárez, 9.

[17] A. Krempel, *La doctrine de la relation chez St Thomas* (Paris, 1952).

[18] A. Krempel, p. 171.

[19] A. Krempel, cf. p. 328 y 493.

predicamental, puesto que ya está tratando en todo el contexto de establecer la relación que hay entre la materia y la forma. Esta relación para todos los autores es más bien una relación trascendental. Por lo tanto, deduce Krempel que este texto de Sutton no probaría nada con respecto a Averroes[20].

Hay un punto que se repite bastante entre los escolásticos, es decir, entre los teólogos cristianos de la Edad Media, para subrayar la dificultad de comprensión que tiene la realidad de las relaciones. Precisamente dicen ellos, cuanto más tenue y más débil es una realidad, es más difícil su comprensión. Ahora bien, no hay ninguna realidad que tenga una entidad más tenue y más débil que las relaciones. Evidentemente que el subrayar este aspecto le viene muy bien. Cuanto más se volatilice la realidad de las relaciones, más próximos estaremos a su supresión. Si las relaciones pueden difuminarse hasta el punto de reducirlas a una realidad mental que nada tenga que ver con el orden de las categorías reales, su estructura metafísica estará configurada más en la forma de las relaciones trascendentales, que de las predicamentales. Es precisamente la tesis que Krempel trata de probar en el Doctor Angélico.

Esta expresión de la debilidad de las relaciones la está repitiendo constantemente Sto. Tomás como tomada de Averroes, y precisamente Krempel quiere valerse de ello para confirmar su punto de vista sobre Averroes. Dice expresamente Sto Tomás en el primer libro de las *Sentencias*: 'Entre todos los predicamentos, la relación es la que tiene el ser más débil como dice el Comentador'[21]. Siempre que leamos el comentador en los textos de Sto. Tomás se refiere a Averroes, que es el Comentador por antonomasia para los escolásticos. Y en el libro tercero de las *Sentencias* dice de nuevo: 'Tiene lo menos que puede tener de la naturaleza del ser según dice el comentador Averroes'[22].

Y por último está el texto que es el que ha sembrado el confusionismo en todos estos manuales de nuestros días. 'Por el contrario, dice Sto. Tomás, el principio que debe responder a la distinción más pequeña, es el que tenga el mínimo de ser y el que constituya la composición más pequeña. Ahora bien, entre todos los otros predicamentos, la relación es el que tiene el ser más débil, como

[20] A. Krempel, p. 246-247: Thomas de Sutton, O.P., *Trin.* V, 6. 5.
[21] *I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2.
[22] *III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3.

dice el Comentador (en el libro décimo de la *Metafísica* texto 19), de tal manera, (y aquí están las palabras que han servido de confusión), que algunos la consideran como perteneciente a las intenciones segundas, como se ha dicho en el artículo anterior'[23]. El texto que había reproducido Sto. Tomás en el artículo anterior dice como sigue: 'Atendiendo a esta dificultad es por lo que algunos filósofos dijeron que la relación no es ningún género de ser ni es nada en el mundo natural, sino que no es nada más que un cierto respecto esparcido en todos lo seres, y que las relaciones pertenecen a las intenciones segundas que no tienen ser más que en el alma'[24].

¿Qué son estas intenciones segundas, que están repitiéndose constantemente en Sto. Tomás y en Averroes? He aquí un texto en el que nos explica Sto. Tomás lo que entiende por intención segunda, en el cual se cita también a Averroes: 'Respondo diciendo que la relación a Dios en la criatura es una cosa real. Para hacerlo evidente hay que saber que como dice el Comentador, (en el 11 de la *Metafísica*, texto 19), precisamente porque la relación tiene el ser más débil entre todos los predicamentos, hubo algunos que creyeron que pertenecía a las intenciones segundas... Por intención segunda... se entiende a aquella que sigue a nuestro modo de entender... Según... esta opinión se seguiría que la relación no se da en la realidad fuera del alma sino únicamente en el entendimiento'[25]. Intención segunda es todo aquello que tiene realidad nada más que en mi inteligencia, pero que no tiene realidad fuera del alma. Por lo tanto, que no es real.

Otro punto que se acerca un poco a la supresión de las relaciones sería la admisión de las relaciones de tercer grado, de las cuales hablaremos más bien cuando expongamos la teoría de Averroes. Es el tercer género de relaciones según Aristoteles. Sto. Tomás las admite, a lo que parece, según Krempel, precedido por Averroes. He aquí las palabras de Krempel: 'Averroes aceptará igualmente la relación mixta'[26]. En el ejemplo aducido por Sto. Tomás como clásico de estas relaciones de tercer género según Aristóteles cita de nuevo a Averroes como si de él lo hubiese tomado: 'Además, de la misma manera que el cognoscible es la medida de la ciencia,

[23] *I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2.
[24] *I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1. Véase además *S. Th.*, I, q. 13, a. 7; q. 28, a. 1 et 2; q. 42, a. 1, ad 4; *De Potentia*, q. 7, a. 9, 10 et 11.
[25] *De Potentia*, q. 7, a. 9.
[26] A. Krempel, p. 459.

así también Dios es la medida de todas las cosas, como dice el Comentador (en el libro décimo de la Metafísica). Pero el cognoscible no se refiere a la ciencia por una relaciòn que está realmente en él mismo, sino más bien por la relación de la ciencia al mismo'[27]. Es decir, como se ve, este tercer género de relaciones es aquel que no pone la relación más que en uno de los seres relativos. En cambio, en el otro no admite la relación. Evidentemente, si se suprime la realidad de la relación en uno de los términos, nos acercamos a la teoría que defiende que no existe la relación real.

Por último, de esta debilidad de las relaciones, (se entiende, como es natural, de las relaciones predicamentales) deduce Sto. Tomás que no pueden aplicarse las relaciones a Dios. Dice expresamente Sto. Tomás: 'Las cosas que no son perfectas no se atribuyen a Dios, como son la privación, la materia y el movimiento. Ahora bien, la relación tiene el ser más débil entre todos los entes, hasta el punto de que algunos hayan creído que pertenecen a las segundas intenciones, como queda patente en el Comentador (libro 11 de la *Metafísica*, comentario 19), luego no puede darse en Dios'[28]. Es decir, precisamente por la debilidad que tienen las relaciones, no puede darse esta realidad en Dios.

Krempel se atreve hasta a poner a Averroes entre los que niegan la realidad de las relaciones. Dice expresamente: 'Esta categoría (de la relación) es una creación del alma misma en los objetos exteriores. Sin alma no hay relación'[29]. Esta opinión le parece a Krempel definitiva, puesto que cree él puede ser deducida de el *Compendio de la Metafísica* de Averroes, el 'talkhīṣ ma baʿda al-ṭabīʿa'. ¿Por qué considera como decisivo él que esta teoría se encuentre en el *Compendio*? Precisamente porque no se trataba de un comentario de Aristóteles. En estos Averroes no expresaría claramente su pensamiento, sino que únicamente expondría cuál es la mente de Aristóteles. En cambio, en los compendios, en este caso concreto en el *Compendio de la Metafísica*, nos manifiesta su propio pensamiento. Ahora bien, si en el *Compendio de la Metafísica* Averroes niega la realidad de las relaciones, luego esta negación es su auténtico pensamiento[30].

No solamente esto, sino que a Krempel le parece que hay varios

[27] *De Potentia*, q. 7, a. 9.
[28] *De Potentia*, q. 8, a. 1.
[29] A. Krempel, p. 492.
[30] A. Krempel, p. 492.

pasajes, y no uno solo, en los cuales Averroes niega la relación. Y para comprobarlo cita un texto de Cayetano. Yo quisiera que se me dijese si realmente en este texto Cayetano pone a Averroes entre los adversarios de las relaciones: Ninguna relación, presunta según la opinión de Averroes, es cosa de la naturaleza, ni es una realidad. Reproduzco la frase latina, para que se pueda deducir del texto original, si realmente Averroes puede ser presentado como adversario. 'Recitatur autem hic error ab Averroe' (XII *Met.* coment. 19). Este error es referido, ('recitatur'), por Averroes en el libro duodécimo de la *Metafísica.* Creo que 'recitatur' no es lo mismo que 'defenditur'[31].

Confiesa Krempel que esta su afirmación está en contra de toda la tradición medieval. El dice expresamente: Toda la tradición medieval reconoce que Averroes es realista en el problema de las relaciones. Ahora bien si los medievales consideraron a Averroes como defensor de la objetividad, parece que Sto. Tomás entraría más bien en esa corriente. Con todo Krempel no lo cree así. Su explicación no deja de ser extraña. Según Krempel de los textos de Averroes se puede sacar lo que se quiera, lo mismo una verdad que su contradictoria, lo mismo la objetividad que la subjetividad. Y — aduce para confirmar su opinión precisamente un texto de Horten en su traducción alemana de la *Metafísica.* Dice Horten: '¿Quién podría armonizar estas tesis diferentes?. Hasta el presente nadie lo ha logrado'[32]. Es lo que pretendemos hacer aquí con toda modestia: ver si podemos armonizar estos distintos textos de Averroes.

Krempel prosigue diciendo que en el dominio de la relación subsiste la misma ambigüedad que Horten ha aplicado a todo el sistema doctrinal de Averroes. Hasta ahora cree haber probado Krempel con los textos aducidos por él, que Averroes tiene en la tesis de las relaciones la teoría de que éstas son algo mental, no algo real. Pues bien, a continuación aduce un texto en el cual, en contradición con lo que Krempel ha leído en los anteriores, Averroes afirma la realidad. Tal vez no sea precisamente el texto más claro para ello. 'Por eso el fuego en cuanto fuego, pertenece a la categoría de la sustancia; en cuanto causa, a la categoría de la relación'[33]. Y sin embargo, a renglón seguido lanza Krempel

[31] Cayetano, *In S. Th.*, I, q. 13, a. 7: ed. Leon. 4, VIII.
[32] M. Horten, *Die Metaphysik des Averroes* (Halle a. S., 1912), X-XI.
[33] M. Horten.

la afirmación de que en la Edad Media las fuentes de los pensadores medievales hasta 1.300 nos dan que todos ellos defienden que la relación es algo mental, algo subjetivo y no algo real. La relación real creada sería idéntica al absoluto de lo relativo. De ahí no habría más que un paso hasta afirmar que la relación, al no distinguirse del absoluto, es trascendental y no predicamental. Boecio, Averroes, Okham, serían las víctimas de este equívoco. Luego Averroes defendió, según Krempel, que la relación es algo mental.

Esto es lo que Krempel ha querido ver en Sto. Tomás con respecto a Averroes. Podemos decir claramente (creo que los textos mismos que hemos citado de Sto. Tomás así lo confirman), que no hay ni uno solo, en el cual Sto. Tomás ponga a Averroes como adversario o negador de las relaciones reales. Más o menos, siempre emplea la fórmula que aparece en otro texto parecido al que utiliza Krempel, pero no aducido por él. 'De ahí el que algunos antiguos afirmasen que las relaciones pertenecían a las intenciones segundas como dice el Comentador (en el libro 11 de su *Metafísica* Com. 19'[34]. Pero estas expresiones, de las cuales ya hemos reproducido antes algunos ejemplos, no dan pie de ninguna manera para afirmar que Sto. Tomás ponga a Averroes como negador de las relaciones, como lo hicieran esos filósofos raros aludidos por el filósofo musulmán.

¿Cuál sería, pues, la teoría de Averroes sobre la relación? El mundo de lo relativo es de una riqueza inmensa. Es difícil que en tan breves líneas podamos abarcar todas las facetas que el problema metafísico implica. Tratemos, sin embargo, de resumir en brevísimos rasgos toda la panorámica de las relaciones en su aspecto metafísico. Están por una parte las relaciones que podríamos ver en Dios. No hablemos de las relaciones Trinitarias, porque Averroes como buen musulmán negaría precisamente el dogma de la Trinidad. No tiene, pues, por qué preocuparse de él. Pero Averroes ciertamente ha visto los aspectos relativos que puede implicar la realidad de Dios. No se le escapa al filósofo cordobés que existe en Dios todo un mundo de lo relativo. Ya lo vimos al tratar de las relaciones en Dios.

El segundo plano lo constituyen las relaciones de las creaturas. Y aún en este nivel de los seres creados podemos distinguir claramente dos clases de relaciones. Hay unas relaciones que constituyen la esencia de la realidad humana, la esencia de la creatura en general. Es lo que podríamos llamar, y lo que se ha llamado clásicamente

[34] *De Potentia*, q. 8, a. 2.

con el nombre de relaciones trascendentales. ¿Por qué se denominan así? Porque de tal manera trascienden la esencia de las cosas, que se identifican con ellas. Podemos decir, por ejemplo, que el hombre es esencialmente sociable. Esta relación social es de tipo trascendental, algo que está tan inserto en la naturaleza del hombre que pertenece a su esencia. El hombre tiene una religación esencial con Dios. Esta religación o relación trascendental hacia Dios, como se ve, es algo que pertenece a la misma esencia del hombre. Hay, en cambio, otra clase de relaciones que van y vienen con el vaivén de los cambios en las cosas. Dos hombres se parecen mucho, pero en cuanto deja de existir uno de ellos se destruye ese parecido. Esa relación de semejanza es algo accidental al hombre, que lo mismo puede existir que dejar de existir. La accidentalidad de estas relaciones proviene de que van y vienen. Es lo que clásicamente se ha llamado, (ya hemos utilizado este nombre anteriormente), relaciones predicamentales, porque pertenecen a los diez predicamentos o categorías de Aristóteles. Es decir, la categoría accidental de la relación.

Todo este excurso metafísico nos era absolutamente necesario para comprender la teoría de las relaciones en Averroes.

Averroes nos expone su teoría sobre las relaciones en dos clases de obras. Unos son los comentarios de Aristóteles. Y en éstos, como decía antes, nunca podemos decir con certeza, que lo que Averroes afirme en un *Comentario* de Aristóteles, sea la mente suya. De ordinario Averroes hace suyo el pensamiento que expone en los *Comentarios*, pero siempre cabría el recurso de decir que eso es lo que afirma Aristóteles, pero no lo que dice Averroes. En segundo lugar, están las obras originales, de las cuales ciertamente podemos fiarnos más, puesto que nos expresan claramente cuál es el pensamiento de Averroes.

Digamos una palabra nada más de cada una de ellas, no de todas las obras, sino únicamente de las que hablan de las relaciones. En cuanto a los comentarios, tres son las obras principales en las cuales nos ha hablado Averroes de las relaciones: El libro de los *Predicamentos*, la *Física* y la *Metafísica*. En el libro de los *Predicamentos* dedica Aristóteles un capítulo especial a las relaciones. Después de distinguir cuáles son las relaciones aparentes y cuáles son las verdaderas, hay algunas expresiones en este libro que ciertamente parecerían reducir todas las relaciones a las relaciones trascendentales. Por lo tanto, en cierto modo sólo admitiría Averroes las trascendentales y no las predicamentales. Ahora bien, no hay que perder

de vista el contexto. ¿Qué es lo que se pregunta ahí Averroes? El problema que trata de resolver se expresa en esta frase textual: 'Si es que se encuentra en las sustancias algo que sea relativo en cuanto que es sustancia'[35]. Es decir, si se encuentra en la sustancia alguna relación sustancial que se identifique con la misma sustancia de las cosas. Parece claro que aquí en este problema está hablando solamente de la relación trascendental. Evidentemente que si existe una relación sustancial, necesariamente tendrá que ser trascendental. Pero eso no quita el que antes haya admitido la relación tal como la propone Aristóteles, es decir, la predicamental o accidental. Efectivamente, antes había tratado del predicamento de la relación en los mismos términos que lo había hecho Aristóteles.

En este mismo libro de los *Predicamentos* nos da dos definiciones de las relaciones. Según la primera serían relativos aquellos seres 'cuya esencia se predica en relación a otro'[36]. La segunda afirma la existencia de seres relativos 'cuando se dan dos cosas, cada una de cuyas esencias se predica en relación a su compañera de alguna manera que afecte a aquella esencia, que está referida a su compañera, sea cual fuere ese modo de relacion'[37].

Según la primera definición, sería relativo 'todo aquello que a primera vista se considera como relativo'[38]. En cambio, de acuerdo con la segunda definición 'Habría que incluir en ella a lo que es verdaderamente relativo, y no a lo que a primera vista lo parece con una consideración ligera'[39]. Con lo cual quiere decir (Aristóteles), que aunque la cabeza signifique una sustancia relativa al hombre, pero esto se hace no con una verdadera relación, sino con una relación de orden accidental: es decir, con una relación que no pertenece a la esencia de la cosa referida. Esto cabría muy bien en la primera descripción (o definición de la relación) Ahora bien, aquella relación que pertenece a la esencia de cualquiera de los relativos, es como la que se da en "poco" y "mucho", puesto que cada uno de ellos es de la esencia de su compañero, y esto se verifica en la segunda descripción, es decir, en la verdadera'[40].

[35] Averroes, *Aristotelis Opera cum... Commentariis* (Venetiis, 1562-1574, Frankfurt a. M., 1962, unveränderter Nachdruck). 'Aristotelis Stagiritae Praedicamenta cum Averrois Cordubensis expositione et Levi Ghersonidis annotationibus omnibus nunc primum a Iacobo Martino Hebraeo Medico in latinum conversis', fol. 40v.

[36] Averroes, *Aristotelis Opera*.

[37] Averroes, *Aristotelis Opera*.

[38] Averroes, *Aristotelis Opera*.

[39] Averroes, *Aristotelis Opera*.

[40] Averroes, *Aristotelis Opera*.

Hay en todo esta párrafo frases que más bien abogarían por una relación trascendental en una lectura superficial. En primer lugar, llama Averroes accidental a la relación aparente. Y en cambio, es sólo para Averroes verdadera la que se identifica con la esencia. Pero si se analiza más despacio, esa esencia se refiere no a la cosa en sí, sino a una modalidad que hasta viene definida con la esencia de su compañera. La medida de la relación habria que medirla por esa modalidad y por el término correlativo al que hace referencia. Con todo, reconozco que con solo este texto no sacaríamos gran cosa en limpio.

En la *Física* añade Averroes la idea de que la relación es algo que acompaña a cualquier trasmutación[41], y lanza también una teoría que después va a pasar a toda la Escolástica y que está muy en consonancia con el relativismo de la filosofía moderna. La relación es un accidente que afecta a todos los predicamentos, es decir, a la sustancia y a todos los demás accidentes. Toda la realidad está afectada de cierto relativismo[42].

Por último explica en la *Metafísica* los tres géneros de relaciones admitidos por Aristóteles[43].

Pero tal vez el texto de Averroes sobre las relaciones que ha sido mejor conocido de los escolásticos fue precisamente uno que se encuentra en su *Comentario a la Metafísica.* Creo que nos conviene conocerlo íntegramente ya que se ha hecho clásico en la materia, y es un texto que refiere cuáles son los constitutivos intrínsecos de cada uno de los predicamentos, o sea de las diez categorías de Aristóteles. Todos ellos dice que son diversos entre sí, pero que al mismo tiempo guardan entre sí una proporción de analogía. Es decir, que utiliza para ellos la misma fórmula que Aristóteles emplea para los análogos. Veamos pues el texto mismo de la *Metafísica.*

'Son proporcionalmente idénticos, pero no en cuanto a la definición: porque debe suscitarse la siguiente duda, si es que los elementos constitutivos de la sustancia son los mismos que constituyen a la relación y a los demás predicamentos o son diferentes'[44]. Como se ve el problema que se trata aquí es precisamenta si existen los diez predicamentos de Aristóteles o todos pueden reducirse a uno solo que es la sustancia.

[41] Averroes, *Aristotelis Opera*, vol. IV: 'Physica', VIII, Tex. comm. 9, p. 345.

[42] Averroes, *Aristotelis Opera*.

[43] Averroes, *Aristotelis Opera*, p. 125v.

[44] Averroes, *Aristotelis Opera*, vol. VIII: 'Metaphysicorum liber XII', p. 30.

'Pero hay un gran inconveniente en que sean los mismos, luego todos son distintos, luego la relación es distinta de los demás. Pues en ese caso la sustancia y la relación cabrían bajo el mismo género. Y hace (Aristóteles) mención expresa de la relación, porque ésta es la que posee el ser más débil de todos los predicamentos; hasta el punto de que ha habido algunos que pensaron que ella pertenecía a las intenciones segundas, (que era algo de tipo mental y no una realidad real). Comienza diciendo que es imposible el sacar como consecuencia esta postura ... (es decir, que todos se identifiquen con la sustancia o al revés), ya que es imposible sostener que la sustancia sea elemento constitutivo de la relación o de los demás predicamentos, ni al revés, que la relación lo sea de todos los demás'[45]. ¿Por qué? Porque en el primer caso, todo se disolvería en la sustancia, y en el segundo todo quedaría reducido a la relación. Difícilmente se podría aducir un texto en el que se afirmase con más claridad la realidad de las relaciones. En primer lugar, no pertenecen a las intenciones segundas, por lo tanto pertenecen a la realidad. Y en segundo lugar, esa relación es de tipo predicamental, puesto que es un predicamento especial, un accidente, exactamente lo mismo que había admitido Aristóteles.

De las obras originales de Averroes voy a fijarme nada más que en dos de ellas. El compendio de la *Metafísica* y el *Tahāfut al-tahāfut*. Voy a comenzar por el *Compendio de la Metafísica*. No olvidemos que precisamente en este libro venía a fundarse Krempel para poner a Averroes como adversario de la realidad de las relaciones. Y nos remitía especialmente al tratado tercero de la traducción de Horten. Yo no voy a aducir aquí la traducción de Horten, sino otra más reciente en la cual podemos ver el texto bilingüe, es decir, el texto árabe y además la traducción castellana hecha por D. Carlos Quirós. Lamento bastante el tener que disentir de Krempel, ya que el texto original dice algo muy distinto de lo afirmado por él.

En el libro primero del *Compendio de la Metafísica* nos dice que la relación es un accidente 'al-'araḍ': lo define como 'algo que cesa rápidamente'[46]; y divide al accidente en las nueve categorías. Por lo tanto, al dividir al accidente en nueve categorías, no puede faltar entre ellos la categoría de la relación que figura entre los 9 predi-

[45] Averroes, *Aristotelis Opera*.
[46] Averroes, *Compendio de Metafísica: Texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez* (Madrid, 1919), L. I, p. 27, n. 27.

camentos accidentales de Aristóteles. Luego trata claramente de la relación predicamental. Y de ésta se propone hablar en este libro.

Hace alusión a las definiciones que había dado en el libro de las *Categorías* de Aristóteles: 'En el libro de los *Predicamentos*, dice Averroes, ya he explicado las sigificaciones de estas palabras'[47]. Luego aquí en el compendio hace suyas las definiciones y todo lo que había dicho sobre las categorías y la relación en el libro de los *Predicamentos*. La relación, dice en la página siguiente, es algo inherente a los diez predicamentos:

'La relación acompaña a todos los diez predicamentos, pues existe en la *sustancia*: tales son la *paternidad* y la *filiación*, y otras cosas por el estilo; en la *cantidad* como *lo doble*, la mitad y *lo equivalente*; en la *cualidad*, como lo *parecido*, y la ciencia y *lo sabido*; en la /categoría en / *donde*, como *lo colocado* y *el lugar*; en el / predicamento de / *tiempo*, como *lo anterior* y *posterior*; en / la categoría de / *situación*, como *lo derecho y lo izquierdo*, / por fin /, en los predicamentos de *acción y pasión*, como *el agente y el paciente*'[48].

En este mismo libro primero del *Compendio* distingue dos clases de relaciones: '*nisba*' e '*iḍāfa*'. La *nisba* podría ser denominada relación unilateral y simple. Unilateral, porque sólo se da en uno de los extremos y no en el otro. Simple porque no es una relación mutua. Es la que se da en el dónde y en el cuándo. La relación entre dos cosas se toma de la esencia de una con relación a la esencia de la otra.

El ejemplo que pone Averroes de *nisba* no es ciertamente el más evidente. Habría otros más claros. Pero en fin, vamos a ser fieles a lo que él dice. Esta relación unilateral y simple se daría en el predicamento 'donde', O sea, en el sitio y en el lugar hay relación del cuerpo al lugar. En la palabra 'lugar' va incluído el cuerpo, pero no viceversa, al decir cuerpo no decimos lugar. En este ejemplo la relación entre dos cosas se toma de la esencia de la una con relación a la esencia de la otra. Como se vetendríamos la relación sólo en uno de los extremos y no en el otro[49]. Es la relación de tercer género a la que aludíamos hace poco refiriéndonos a Aristóteles y a Sto. Tomás.

La segunda relación que admite Averroes es la 'iḍāfa'. Podría definirse como 'relación mutua'. Averroes la define así: 'Es la relación

[47] Averroes, *Compendio*.
[48] Averroes, *Compendio*, p. 28, n. 29.
[49] Averroes, *Compendio*, n. 30.

entre dos cosas en las cuales la esencia de cada una de ellas se compara a la otra'. Y el ejemplo que pone es el de la paternidad y la filiación. El padre dice relación al hijo, y el hijo dice relación al padre. Por lo tanto, hay relación mutua. 'Afecta por sí misma, dice Averroes, a las cosas relativas y no por intermedio de otro'[50]. Como ejemplo pone a 'lo izquierdo y lo derecho'. La simple, es decir, la *nisba* afecta al ser mediante otro, como (sucede en) el agente y en el paciente[51] mediante las categorías de acción y pasión.

Por fin, en este libro primero del *Compendio* hay un párrafo que me parece decisivo para ver si Averroes cuenta las relaciones entre los inteligibles primeros o entre les intenciones segundas, es decir, para ver si la relación es algo de tipo mental o real. Dice él: 'Por fin la relación pertenece a los inteligibles primeros (a los reales), y también a los segundos'[52]. Lo cual quiere decir que Averroes admite las dos: las relaciones reales y las relaciones de razón, 'a cuya clase (a los segundas) pertenece la relación entre el género y la diferencia'[53]. Con esto queda bien patente que hay que corregir totalmente la interpretación que había hecho Krempel. Averroes no trata de una relación real en este ejemplo. Aquí prescinde totalmente de si es trascendental o predicamental, y únicamente dice en este último ejemplo que se da una distinción de razón, pero sin determinar si se trata de una relación trascendental o predicamental.

En el libro segundo del *Compendio* vuelve a repetir la idea que había lanzado en la *Física*, de que la relación necesita de la sustancia para existir. Es decir, que la relación inhiere en la sustancia. Está realmente viviendo, por decirlo así, de la sustancia. Pero, añade aquí también una doctrina que va a pasar a la escolástica: es decir, que el accidente de la relación no se adhiere directamente a la sustancia, sino mediante la cantidad. Tendríamos primero, pues, la sustancia, esta sustancia después sería cuanta o extensa; y una vez que tenemos a la sustancia extensa y cuanta, vendrían ya las relaciones fundándose en la cantidad directamente más que en la sustancia[54].

En el libro tercero está hablando Averroes de la teoría de la potencia y acto de Aristóteles, y nos dice que ambas 'existen de

[50] Averroes, *Compendio*.
[51] Averroes, *Compendio*.
[52] Averroes, *Compendio*.
[53] Averroes, *Compendio*.
[54] Averroes, *Compendio*, L. II, p. 61, n. 8.

una manera primaria en la sustancia y secundariamente en las demás categorías, que son: cantidad, calidad, relación, en donde, cuando, hábito, acción y pasión'[55]. Luego la relación es uno de los predicamentos de Aristóteles. No solamente esto, sino que es un acto que se distingue realmente de la sustancia de la misma manera que los demás predicamentos accidentales. Luego está hablando claramente de la relación predicamental. Y entonces se pregunta Averroes ¿en qué consiste esta secundariedad de la relación? La sustancia, diríamos, es la realidad primaria y la relación es la secundaria. La secundariedad no consiste en su irrealidad, en el sentido de que la relación sea irreal y lo único real sea la sustancia, sino sencillamente en que la relación tiene que estar en la sustancia y, por lo tanto, es secundaria. Primero tendría que existir la sustancia y luego después vendría la relación. 'Los otros seres sólo pueden ser medidos, en cuanto existen en la sustancia, ya que sólo mediante ésta pueden existir, según se ha demostrado al principio de esta ciencia'[56]. Contrapone también el acto o forma de la relación a los inteligibles de una manera que me parece a mí decisiva para probar la realidad de las relaciones'. El inteligible, dice Averroes, no tiene existencia fuera del entendimiento, sino que las formas, (por ejemplo, la relación) existen fuera del entendimiento en cuanto son sensibles... habiendo visto, además, que lo más general en las cosas sensibles son los diez predicamentos...'[57]. Es decir, come se ve, aquí claramente afirma Averroes que las relaciones pertenecen a lo real y no a una intención segunda.

Por último, tanto en el libro tercero como en el cuarto del *Compendio de la Metafísica*, partiendo del principio de que la relación sea secundaria, es decir, sea un accidente secundario, deduce expresamente Averroes que la relación que hay entre la sustancia y la existencia de las relaciones arguye una verdadera analogía, o sea, la que se da entre la sustancia y sus accidentes. 'El ser, dice Averroes, se predica de todas las diez categorías, de la sustancia por vía de anterioridad, y por vía de posterioridad de los demás predicamentos, y que la sustancia es causa de que existan las demás categorías'[58]. La sustancia, dice él, 'es el fundamento de los demás predicamentos'[59].

[55] Averroès, *Compendio*, L. III, p. 137, n. 12.
[56] Averroes, *Compendio*, L. III, p. 171, n. 47.
[57] Averroes, *Compendio*.
[58] Averroes, *Compendio*, L. IV, p. 199, n. 1.
[59] Averroes, *Compendio*.

Toda esta teoría de la analogía entre la sustancia y los accidentes va a pasar luego tal cual a la Escolástica, y la veremos repetida constantemente en Sto. Tomás, Cayetano y en casi todos los demás autores escolásticos.

La segunda obra, que vamos a analizar brevísimamente, de las originales de Averroes es el *Tahāfut al-tahāfut* (la destrucción de la destrucción). En esta obra hay algunos textos que podrían favorecer la sentencia de Krempel de que Averroes sólo admite las relaciones trascendentales. Otros textos también inclinarían a creer que la relación no constituye un predicamento especial. Comenzando por esto último, es decir, que la relación no sería un predicamento especial, aduce Averroes algunos casos, en los que la relación no sería algo añadido a la sustancia, o algo distinto de la misma. Trata en primer lugar de las relaciones en Dios. En Dios se da, por ejemplo, la operación. Dios actúa en los seres. Al actuar así Dios en los seres ¿se cambia Dios? ¿Podemos tener ahí algo añadido a la realidad de Dios? Averroes responde sin dudar: No, porque esta operación pertenece en Dios al orden de la relación, es decir, es algo que no cambia a Dios, porque la relación no supone un cambio en las cosas. La operación es algo subsistente en la esencia del agente del orden de lo relativo. La operación de una relación y atribución no induce temporaneidad en el sujeto[60]. Tampoco arguye la relación ninguna composición en el sujeto de la misma, así por ejemplo, dice Averroes, la posibilidad de los seres no es algo añadido fuera del alma. Y es que Averroes distingue en el *Tahāfut* dos clases de relaciones: las relaciones que él llama modalidades o estados de ser, (modos de ser de las cosas) y las cualidades añadidas a la esencia. Como ejemplo de esta última pone Averroes el de las diferencias de los géneros y de las especies. Estas serían para él cualidades añadidas fuera del alma[61]. Tal vez no sea éste el ejemplo más típico de las relaciones predicamentales. El explicar el sentido en que se podía entender la realidad de estas relaciones nos llevaría bastante lejos. Enseguida veremos otro ejemplo mucho más claro de las relaciones predicamentales.

[60] Pondremos las citas del Tahâfut de Averroes aludiendo a la traducción inglesa de Van den Bergh, por ser más asequible a los lectores occidentales, y por ser fácil la correspondencia con la edición crítica de De Bouyges. Véase esta última cita en: Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut* (*The Incoherences of the Incoherence*), translated from the Arabic with introduction and notes by Simon Van den Bergh (London, 1954), I, p. 211-212. Cf. p. 279 ss.

[61] Averroes, *Tahâfut*, I, p. 188.

Averroes las define como diversos estados de las cosas que no se deben a ninguna adición extrasubjetiva. Como ejemplo de estas relaciones que no añaden nada a la esencia fuera del alma pone el de la posibilidad[62]. De la misma clase sería el movimiento de los cuerpos celestes. También podríamos decir lo mismo de los inteligibles. Los inteligibles, en nuestro entendimiento, dicen relación a las cosas. Sin embargo, no implica esto el que los distintos inteligibles en nuestra mente, o estas distintas relaciones de nuestra mente a las cosas, suponga que los inteligibles cambian en cada uno de los seres. La relación de los inteligibles no sería más que una modalidad de las cosas que no multiplica a los inteligibles al multiplicarse ella en los distintos entendimientos[63].

La conciencia refleja es, asimismo, una modalidad de la ciencia directa, y de ninguna manera una cualidad añadida. Entonces tendríamos ahí unas relaciones que son modos de ser, pero que de ninguna manera añaden una realidad fuera del alma, y que por lo mismo se acercarían más a las relaciones trascendentales. Y como si esto forzase un poco a la conversión de la teoría en tesis general, concluye que esto es lo que explica que algunos antiguos opinasen el que no se contase a la relación entre los seres fuera del alma, o sea, entre los diez predicamentos. No parece sino que Averroes se hiciese solidario de esta opinión de los antiguos[64].

Conviene, sin embargo, observar que aún en estos casos más extremos, en los que Averroes realmente está hablando de las relaciones trascendentales, él dice expresamente que estas relaciones son también reales aunque no pongan nada fuera del alma. Aun en estos casos se da cierta distinción de razón entre la relación y su sujeto. Lo dice de una manera negativa, pero de ello se deduce claramente la realidad de las relaciones, aunque no su distinción real.

No todo lo que constituye una adición concebida por el entendimiento implica en acto una realidad añadida fuera del alma[65]. La distinción mental es para Averroes un signo claro de su realidad. Pero hay que advertir que este tipo de relaciones, del que hasta ahora ha tratado Averroes no es único. Además de estas relaciones que en la terminología clásica se podían denominar trascendentales o modos de ser de las cosas, hay en el *Tahāfut* otros muchos textos,

[62] Averroes, *Tahâfut*.

[63] Averroes, *Tahâfut*, I, p. 212-213.

[64] Averroes, *Tahâfut*, I, p. 119.

[65] Averroes, *Tahâfut*, I, p. 188.

que no vamos a enumerar ahora para no alargarnos demasiado, en los cuales se trata abiertamente de las relaciones predicamentales. Por ejemplo, dice él, la relación de la paternidad, la cual es una realidad que se distingue claramente de las realidades del padre y del hijo. Por lo tanto, es una relación que se puede llamar predicamental con todo derecho. Refiriéndose a estas relaciones, Averroes no duda en afirmar: 'La verdad es que la relación en los seres es una cualidad, añadida a los dos relativos, que está fuera del alma'[66]. Más claramente no se puede decir que efectivamente las relaciones son reales.

Tratando de descubrir la categoría de la relación en la antropología de Averroes, se nos ha revelado en primer término el aspecto metafisico de lo relativo en su filosofía. Con ello hemos llegado a una conclusión que considero importante, y tal vez la novedad principal de nuestra investigación: conviene deshacer el equívoco que se ha ido introduciendo en los manuales de la neoescolástica. En contra de lo que en ellos se afirma, Averroes es un defensor nato de las relaciones predicamentales, y de ninguna manera está de acuerdo con aquellos filósofos que eliminaron a la relación como a uno de los diez predicamentos aristotélicos.

Pero al exponer su teoría general sobre las relaciones en el campo de la metafísica, podemos hacernos también una idea bastante clara de lo que el aspecto relativo significa en la antropología de Averroes.

Ante todo, comienza por establecer una distinción entre el mundo de lo relativo en Dios y en la creatura. Las relaciones en Dios van por un camino especial: son modalidades mentales que no arguyen en Dios ni cambio, ni dependencia, ni temporalidad, ni ningún género de composición.

Pero de esta concepción de las relaciones en Dios se deduce algo de capital importancia. La realidad de una relación no implica la distinción real entre los dos aspectos, absoluto y relativo, de una entidad. Esa distinción real podrá unicamente probarse, cuando haya algún criterio que la refrende, como pudiera ser él de la separabilidad. La permanencia de uno de los dos, es decir, de la entidad absoluta o de la relación, con la desaparición de la otra, será un signo inequívoco de distinción real.

Esto da origen a una doble clase de relaciones en el hombre: la relación trascendental y la predicamental. La trascendental está

[66] Averroes, *Tahâfut*, I, p. 211-212.

identificada con la sustancia. Diríamos que la esencia del hombre tiene un doble aspecto, mentalmente discernible, pero ontológicamente idéntico: el aspecto absoluto y el aspecto relativo. La relación, aun la trascendental, arguye siempre dependencia en el hombre.

Esta relación trascendental tiene una doble dimensión: vertical y horizontal. La vertical que podríamos denominar religación, es la dependencia absoluta que el hombre tiene con respecto a su creador. El hombre se sustenta en Dios y a Dios ha de volver por la via de la unión con el entendimiento agente. Es decir, que el hombre se encuentra ligado a Dios con una relación trascendental.

Pero además de esta dimensión vertical, se da otra horizontal. Es la relación trascendental que tiene el hombre hacia la sociedad, o la que cada una de las partes del compuesto hilemórfico humano tiene hacia la otra.

Ambas relaciones trascendentales son capaces de ser descubiertas, sobre todo la de la religación con Dios, por la via de un conocimiento sapiencial. Y en esta linea del conocimiento se nos plantea el problema de un nuevo género de relaciones. Se trata de las relaciones no mutuas. Todo conocimiento humano está condicionado por su relación hacia el objeto conocido. Pero este último no se cambia al adquirir su nueva cualidad de término del conocimiento, como no sea por medio de una mera relación mental o de razón. Existe, pues, un cambio en el hombre al conocer, y por lo tanto, una relación hacia el objeto del conocimiento, pero el conocimiento no cambia al objeto conocido como no sea por la ficción de la relación mental antes descrita.

Está por último la relación predicamental. La define Averroes como una categoría especial que va y viene en el hombre, que, por lo tanto, es accidental, posterior a la sustancia, con la que sólo conviene analógicamente, y en la que inhiere mediante la cantidad. La relación, según Averroes, no es una intención segunda o producto mental subjetivo, sino que es una intención primaria perteneciente al orden de los seres reales.

Otra de las verdades fundamentales acerca de la relación es que no puede separarse de ninguno de los predicamentos. Absoluto y relativo van inseparablemente hermanados en todos los seres. No se puede concebir, según Averroes, ni la sustancia, ni ninguno de los otros accidentes absolutos sin que vayan afectados por una respectividad. Todo ser tiene dos caras, absoluta y relativa, tan real la una como la otra. En esto coincidiría también Averroes con la filosofía

moderna. Si Averroes ha acentuado en algún momento la debilidad del ser de las relaciones, no ha sido para concluir su irrealidad, sino precisamente para todo lo contrario: para que a nadie se le ocurra que su tenuidad entitativa pueda arguir su difuminación en el mundo de los seres reales.

RÉSUMÉ

On a souvent tendance, en philosophie, à sous-estimer l'aspect relatif de la réalité. Il est donc utile d'attirer l'attention sur le fait suivant: dans l'image que la philosophie arabe (que nous pourrions appeler pure) s'est formée de l'homme, la relation est considérée comme absolument nécessaire à la réalité et à l'anthropologie. Cela est vrai en particulier de la philosophie d'Averroès.

Je commence par rappeler une assertion que nous trouvons fréquemment dans les manuels modernes de philosophie. On y affirme le plus souvent qu'Averroès nie la réalité des relations et on base cette affirmation sur des textes de St Thomas et de Suarez. Après avoir montré qu'en réalité ni l'Aquinate ni Suarez n'affirment une telle chose d'Averroès, c'est dans ses œuvres mêmes que je cherche à découvrir la pensée authentique du Philosophe de Cordoue.

Je base mon étude sur les œuvres où Averroès traite expressément de la relation: les Catégories, la Physique, la Métaphysique, le Compendium sur la Métaphysique et le Tahâfut al-Tahâfut.

J'arrive ainsi à la conclusion qu'Averroès admet la réalité des relations. Il distingue entre les relations transcendentales et les relations prédicamentales. La réalité de la relation n'implique pas toujours la distinction réelle entre le relatif et la relation. Les relations transcendentales ont une double dimension: une dimension verticale avec Dieu et une dimension horizontale avec les autres êtres humains. Les relations prédicamentales peuvent être mutuelles et non mutuelles. Finalement, l'absolu et le relatif constituent les deux faces inséparables de la réalité, quoique nous ne puissions pas toujours pénétrer avec notre intelligence finie la nature insaisissable du relatif, au moins d'une façon exhaustive.

L'idée de l'homme chez David de Dinant

MARIAN KURDZIAŁEK

Ce qui constitue la source pour notre étude se proposant de présenter la conception de l'homme selon David de Dinant, ce sont les fragments de ses *Notes* (*Quaternuli*)[1]. Le recueil est principalement composé d'extraits, de périphrases et de citations prises dans l'œuvre d'Aristote, dans ses traités philosophiques notamment et ceux de sciences naturelles. Les fragments les plus vastes et les plus nombreux sont empruntés au *De animalibus*, au *De somno et vigilia*, au *Metheora* et au *Problemata*. Le dernier ouvrage fut découvert par David lors de son séjour en Grèce[2] et considéré par lui comme exceptionnel dans toute l'œuvre du Stagirite. Dans ses autres ouvrages — prétend David — Aristote présente ses opinions 'diffuso ac subobscuro pariter sermone'; il y cite et examine trop de doctrines empruntées; il néglige de discuter jusqu'au bout les problèmes posés; il passe sous silence d'autres problèmes; dans ses déclarations, touchant parfois l'essence des choses, la conséquence fait souvent défaut; les opinions qu'il professe ne sont pas toujours en accord avec la thèse d'Hippocrate ou de Galien. Il sut éviter ces défauts dans *Problemata*, s'étant servi d''enucleato pariter et succincto quo apponit fretus eloquio'. David se propose donc 'ad eiusdem libri exemplum huius editionis nostrae materiam ac stilum coaptare'[3].

Les conclusions de David que nous venons de rapporter autorisent

[1] *Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta*, primum edidit M. Kurdziałek, Studia Mediewistyczne, 3 (Varsovie, 1963), p. 3-94. Les références ultérieures seront indiquées 'David'.

[2] David, p. 3, v. 4. Albert le Grand s'est servi des extraits du *Problemata* dus à David; Radulphus de Longo Campo de ceux du *De somno et vigilia*. Cf. M. Kurdziałek, 'David von Dinant als Ausleger der aristotelischen Naturphilosophie', *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Miscellanea Mediaevalia, 10 (Berlin-New York, 1975).

[3] David, p. 91, v. 2-9.

à penser que les œuvres aristotéliciennes du domaine de la philosophie et des sciences naturelles n'étaient pour lui que des recueils spécifiques de 'problèmes'. Certains comprenaient les questions biologiques et psychologiques, d'autres concernaient les problèmes physico-cosmologiques. Les premiers étudiaient le rôle de l'âme dans le corps, ses fonctions cognitives et affectives, les autres se concentraient sur le problème du mouvement naturel et du nombre d'éléments. Dans son anthropologie, David tenait compte des uns et des autres. Il était en effet persuadé que l'homme est au fond l'image de l'univers[4]. En témoignent — selon lui — la genèse même et l'évolution de l'embryon. Celui-ci naît comme résultat de la chaleur du sperme agissant sur le sang de la menstruation. Sous l'influence de la chaleur se produit une coagulation (coagulatio) de la matière génétique; le processus rappelle celui qui a lieu lorsque le lait se caille. La chaleur repousse en outre vers les périphéries ce qui est visqueux. Ainsi se forme une membrane qui empêche la fuite de la chaleur. La chaleur ne saurait toutefois persister sans une arrivée permanente d'air, celui-ci étant la nourriture indispensable pour le feu. L'expérience banale de tous les jours nous apprend effectivement que le feu recouvert hermétiquement s'éteint immédiatement; s'il ne rencontre aucun obstacle, il se volatilise rapidement et complètement; recouvert de quelque chose de poreux, de cendres p.ex., il dure longtemps. Pareil est le cas de la chaleur vitale (calor vitalis): la membrane n'en laisse s'échapper qu'une partie; celle qui reste, repoussée par la membrane, retourne à l'intérieur de l'embryon produisant ainsi un vide que comble immédiatement l'air venant de l'extérieur[5]. Condensée au centre, la chaleur vitale fait naître une nouvelle membrane qui l'entoure. Lors de la première phase embryonnaire, celle-ci remplit les fonctions du cœur. La formation du cœur signifie le début de la vie du corps animal lequel n'est au fond rien d'autre qu'une sorte de réseau fait de veines, d'artères, de nerfs et de membranes. Ils viennent tous du cœur et constituent avec lui le 'continuum', c'est-à-dire un système intégral produisant et transmettant le sang donneur de vie. Gras et huileux, le sang a en effet le pouvoir de faire naître de soi toutes les autres parties du corps; il a en outre le pouvoir de les nourrir. A d'autres égards encore, le cœur, les veines

[4] David, p. 68, v. 23.
[5] Au cours des 30 premiers jours l'arrivée et le retrait d'air s'effectuent — selon David — par les voies de l'utérus et ensuite par le cordon ombilical. Cf. David, p. 15, v. 19-23.

et artères, les nerfs et les membranes sont 'de constitutione corporis animalis', ils sont les seuls à être dotés du sentir: en dehors d'eux 'nihil sensibile est in corpore'[6]. Selon Aristote — continue David — le corps de l'embryon naît du sang de la menstruation, le sperme n'est par contre que source de la chaleur et de l'esprit (spiritus). David admet la première partie de cette thèse. Le produit de la menstruation possède effectivement la consistance rappelant le lait. Il se compose par conséquent — comme le lait — de parties diverses (est dissimilium partium). De ce qui dans le sang des menstrues est terre se forment les os; l'air produit les graisses; le corps est le mélange de l'air et de la terre; les veines, les membranes et les nerfs se composent d'eau et de terre; le cerveau possède une structure pareille: lui aussi comprend la terre et l'eau, cette dernière l'emporte toutefois nettement. David rejette la deuxième partie de la thèse aristotélicienne[7]. Le sperme contient non seulement le 'spiritus', mais encore l'eau et la terre. Cet état de choses se trouve confirmé par la médecine. Aristote lui-même en fait mention. Qu'est-ce donc que ce 'spiritus'? Il ne peut tirer son origine de l'éther — comme le suggère le Stagirite — puisque l'éther, selon lui, ne s'unit pas avec les éléments inférieurs. Mais cette opinion elle-même semble à David une inconséquence. Dans le *De generatione animalium* il est affirmé que la partie de l'éther la plus rapprochée de l'air et dont la Lune prend son origine est moins pure que celle qui donne matière à d'autres étoiles. En témoignerait le fait que la Lune n'a pas de lumière par elle-même, mais qu'elle l'emprunte au Soleil. Et non seulement la Lune — ajoute David — mais également d'autres planètes. Extrapolant le sens de cette considération sur la nature de la Lune, David prête à Aristote l'opinion que celui-ci ne formula sans doute jamais: 'Dicit autem Aristoteles spiritum per quem fit vis nutritiva esse ex inferiori etheris parte, spiritum vero per quem fit vis sensitiva esse ex media etheris parte, spiritum vero per quem fit vis rationalis fieri ex ea parte quae suprema est'[8]. David pouvait ainsi conclure que le Stagirite concevait, ou du moins devait concevoir, l'homme en tant qu'image du monde. Au nom de cette doctrine, si généralisée et intensivement cultivée par le XIIe siècle, il rendait conséquent le savoir aristotélicien sur l'homme et sur le monde.

[6] David, p. 13, v. 6, p. 69, v. 8-10.
[7] David, p. 34, v. 1-19.
[8] David, p. 34, v. 17-19.

L'analyse critique de la définition de l'élément donnée par le Stagirite (naturale simplex corpus in quo est principium naturalis et simplicis motus) amena David à formuler deux conclusions principales: a) 'Dico igitur duo tantum esse elementa: calidum et frigidum, id est terram et ignem... Aquam vero et aerem non esse elementa, sed constare ex terra et igne'[9]; b) 'Solus igitur motus circularis videtur esse naturalis, quo movetur corpus incessanter per proprium locum. Unde quaerendum, utrum terra et ignis quiescant in propriis locis, an moveantur motu circulari quaemadmodum et stellae, ut visum est Pithagore, qui etiam ponit terram esse unam ex stellis'[10]. Etonnante est l'affirmation de David: 'la terre est chaude — le feu est froid'. Il s'agit là de la terre et du feu dans leur état pur, sans mélange (sincer, simplex), lorsqu'ils sont un tout homogène, et que leurs parties sont consimiles (consimiles)[11]. 'Terre' dans le sens de 'planète' n'est pas proprement chaude, elle devient chaude comme résultat de l'opération incessante de la chaleur du Soleil. Elle peut non seulement atteindre le plus haut degré de la chaleur, mais encore conserver cette chaleur longtemps et efficacement. C'est la raison pour laquelle Aristote qualifia la Terre de 'receptaculum sive thezaurizatio caloris'[12]. Que la Terre contienne en elle du feu, David en voit la manifestation dans ses composants tels que sel, cendres, soufre. Ce qui est le plus lourd est en même temps le plus chaud, comme le démontrent les faits suivants: le sang animal qui contient davantage de particules de la terre est plus lourd et plus chaud que la sueur où prévalent les particules de l'eau; le vin, plus il contient de particules de la terre, plus il est fort et réchauffant; on évalue d'ailleurs ces qualités en pesant le vin[13]; de même pour le goût qui, lui aussi, est dû aux particules de la terre[14]. Selon David, le froid constitue la particularité essentielle du feu uranien. Le feu chtonien n'est en effet rien d'autre que 'flamme' (flamma), c'est-à-dire 'vapeur embrasée de la terre'[15], ou simplement 'air chaud'[16]. Montant vers le haut, le feu emporte avec lui, 'ratione

[9] David, p. 47, v. 19-21.
[10] David, p. 46, v. 29 sqq. Cf. M. Kurdziałek, 'Sredniowieczne stanowiska wobec tezy: Ziemia jest jedna z planet' (Attitudes médiévales face à la thèse: La terre est une des planètes), *Mikolaj Kopernik* (Lublin, 1973), p. 77-100.
[11] David, p. 43, v. 7-9.
[12] David, p. 48, v. 32.
[13] David, p. 49, v. 1-3.
[14] David, p. 16, v. 16.
[15] David, p. 16, v. 25.
[16] David, p. 11, v. 23.

vacuitatis', les particules de la terre et de l'eau[17]. Les vapeurs qui s'ensuivent peuvent être soit davantage terreuses, soit davantage aqueuses. Le feu chtonien est le moteur des phénomènes météorologiques ainsi que biologiques. Envisagé en tant que cause par rapport à ces derniers, il prend le nom de 'spiritus': 'Est enim spiritus sive ignis vehiculum terrae et aquae, ut est videri in aqua bulliente ad ignem'[18].

Une question se pose: comment les processus mentionnés ci-dessus s'effectuent-ils dans l'organisme humain? De l'avis de David, le Soleil correspond au cœur; la chaleur vitale, c'est-à-dire 'spiritus' — au feu et à l'air; l'eau — au sang; la terre — aux composants stables du corps[19]. Pareillement au Soleil dont on dit qu'il est 'le cœur de l'univers', qui par son mouvement incessant réchauffe l'air et à travers lui la terre et l'eau, le cœur lui aussi réchauffe par son mouvement le 'spiritus' lequel redonne de la chaleur au sang et aux organes du corps. Une différence essentielle existe toutefois entre le mouvement du Soleil et celui du cœur: le mouvement du premier est le mouvement naturel puisqu'il est 'motus circularis'; le mouvement de l'autre est contingent, né — selon Aristote — 'per vim et contentionem spiritus'[20], ou — comme le précise David — 'ratione vacuitatis'[21]. La chaleur produite continuellement par le mouvement du cœur est le véhicule des vapeurs du sang nées au cours du métabolisme dont la phase finale s'opère dans le cœur. Portées par le 'spiritus', les vapeurs se dispersent dans le corps. Elles pénètrent dans tous les recoins, vivifiant chaque partie du corps de ses substances conformément à la loi universelle de la nature: 'Unumquodque vadit ad simile sibi et ei coheret'[22]. En dépit de cette tendance naturelle, les corps et les choses sont poreux puisque 'dissimilium partium'. Les pores ont des orifices différents. Certains laissent passer l'eau, d'autres uniquement l'air, d'autres encore à peine le feu. Les pores du corps p.ex. laissent passer la sueur, autrement dit le sang le plus dilué, mais retiennent le sang lui-même qui en dehors de l'eau contient aussi des particules de la terre. Les pores d'un récipient en métal laissent par contre passer le feu qui produit l'ébullition de l'eau.

[17] David, p. 11, v. 21-22.
[18] David, p. 16, v. 30.
[19] David, p. 68, v. 23-27, p. 76, v. 2-7.
[20] David, p. 18, v. 13.
[21] David, p. 39, v. 1, p. 11, v. 22.
[22] David, p. 11, v. 30, p. 39, v. 6.

De ces considérations de David résultaient les constatations suivantes: le corps humain ne diffère point par sa 'composition chimique' des autres corps; il prend son origine et se développe suivant la loi commune à toute la nature; les membres principaux de l'organisme humain ont leurs correspondants dans l'univers; les processus et les mouvements, dans l'univers comme dans l'organisme, sont déterminés par l'échauffement et le refroidissement, par la condensation et la dilution, donc par les causes mécaniques. Ces constatations amenèrent David à conclure que les phénomènes dits 'biologiques' sont explicables sans recourir à l'âme, autrement dit qu'ils sont 'propria ipsius corporis'.

En étudiant l'exemplaire découvert du *Problemata*, David porta une attention particulière sur la constatation suivante de son auteur: les effets de la mélancolie ainsi que des maladies qu'elle entraîne, l'hypocondrie, l'épilepsie, l'apoplexie, ne diffèrent en rien de ceux qui résultent de la consommation du vin. L'on sait en effet que le vin, particulièrement le rouge, est une source abondante de la chaleur, donc de la vapeur. Il est possible d'en conclure que les troubles mentionnés ci-dessus sont également occasionnés par l'échauffement fortuit de la bile noire et par l'évaporation excessive. Les états de dépression (tristitia) et d'euphorie (laetitia) caractérisant les mélancoliques résultent — selon Aristote — du changement de la température 'cholerae nigrae'[23]. Le Stagirite affirmait en même temps que le sommeil ressemble à l'épilepsie, il devrait donc avoir la même origine. Le sommeil résulte le plus fréquemment de l'évaporation due à la combustion des aliments. Les exhalations atteignent la tête et ne pouvant plus continuer elles reviennent jusqu'au cœur; leur condensation produit une obstruction partielle des voies menant au cœur qui, en tant que principe du mouvement et des sens, se trouve pour ainsi dire mis en repos[24]. C'est alors que le sommeil se produit. Les rêves sont — selon Aristote — l'œuvre de l'imagination (imaginatio). Ils se produisent en conséquence du mouvemenent des 'passiones', nées dans les organes du corps comme 'signa vel vestigia passionis sensuum'. Ces 'motiones phantasticae' surviennent indépendamment de la conscience et de la volonté de celui qui dort, elles sont toutefois strictement conditionnées par ses prédispositions

[23] *De somno et vigilia*, c. 3 (457 a 31 sqq).
[24] David, p. 5, v. 13.

(telles que crainte, amour, p.ex.), son âge, le genre d'aliments pris avant le sommeil, le genre et l'intensité du travail effectué au cours de la journée[25].

Les affirmations aristotéliciennes citées ci-dessus concernaient le problème des 'passiones animae', central pour *De somno et vigilia* ainsi que pour *De anima*. En rapport avec ce problème, David examina les questions suivantes: Les maladies dites 'psychiques' sont-elles 'propria ipsius animae'? Le sommeil, le rêve, l'oniromancie, sont-ils 'propria animae vel corporis vel communia'? Il conclut à cette occasion qu'Aristote voit à juste titre la genèse de ces 'passiones' dans les mêmes causes somatiques (mécaniques, plus exactement) auxquelles il se référait en expliquant l'origine, le développement et le fonctionnement de l'organisme humain. Par conséquent, elles ne sont, elles non plus, 'propria ipsius animae'. Dans les œuvres qui nous intéressent, Aristote examinait en outre d'autres 'passiones animae'; il analysait notamment les sensations (sensus), les représentations (phantasmata), les sentiments (affectus). 'Sensus' c'est, selon lui, 'perceptio animae earum quae fiunt in corpore passionum'[26]. 'Passio' — de l'avis de David — n'est que forme passive (du point de vue de la qualité) à travers laquelle l'objet (res sensa) opère le changement dans les sens. Ce changement consiste en une assimilation de l'organe et de l'objet par l'intermédiaire de la forme de celui-ci. La forme est donc l'image spécifique (imago) des choses, fixée entièrement ou en partie dans les organes des sens. Aristote définissait cette image — suivant le mot de David — comme 'signum vel vestigium prae-existentis passionis'; il l'appelait également 'phantasma' lorsqu'il disait 'quod non est intelligere sine phantasmate'. L'âme reconnaît ces signes soit au cours de l'action exercée par les choses sur les organes des sens, soit sous la forme des traces laissées sur les organes par cette action même. David qualifia de 'sensus' le premier genre de la connaissance et appela l'autre 'imaginatio'. Les deux s'effectuent dans un même endroit, c'est-à-dire dans les sens. Dans le second cas, le rôle important revient à la mémoire (memoria) et à la réminiscence (reminiscentia). La manière du fonctionnement de l'imagination — continue David — se reflète le mieux dans l'analyse aristotélicienne des rêves. Ceux-ci, comme il avait été dit précédemment, consistent en un mouvement spécifique des traces en question déclanché par des

[25] David, p. 4, v. 6, p. 7, v. 21.
[26] David, p. 34, v. 21.

causes extérieures ou intérieures, parfois insignifiantes mais étant du même genre ou simplement pareilles à celles qui formèrent ces traces. La même trace est susceptible de s'associer à toutes les autres: il suffit qu'une ressemblance, même minime, existe entre elle et ces autres. La participation de l'âme dans ce jeu parfaitement mécanique d'imaginations se limite à adapter les fantasmes aux états émotionnels définis: l'amoureux ou le craintif s'imagine avec le plus de précision ce qu'il aime ou ce qu'il redoute. Dans les états émotionnels (affectus), le cœur compatit (compatitur) toujours. Il convient par conséquent de formuler la question suivante: 'Utrum propter passionem cordis fiat affectus in anima, aut propter affectum animae sit passio in corde?'. Les affections résultent — répond David — des changements dans les mouvements du cœur: si celui-ci se dilate plus et rarement, il produit la joie; s'il se dilate moins et rarement, il fait naître la tristesse; s'il se dilate plus et amplement — il est question de la colère. Il explique pareillement les manifestations extérieures des affections, telles que pâleur ou rougeur subites, larmes, sueur. Les mouvements du cœur viennent — de l'avis d'Aristote — 'vi et contentione spiritus' qui se libère continuellement du sang sous l'effet de la chaleur. David identifia ce 'spiritus' avec la 'chaleur vitale' (calor vitalis) dont il dit qu'elle part du cœur et se répand dans tout le corps à l'image des eaux d'une rivière. De plus, elle s'en évapore et forme un vide que comble immédiatement l'air venant de l'extérieur nécessaire pour alimenter le feu, autrement dit la chaleur vitale produite par le cœur.

Il résultait des considérations qui précèdent que 'sensus', 'imaginatio' et 'affectus' prennent leur origine et se réalisent sur un fond purement somatique. Que sont-ils donc par rapport à l'âme? La réponse qu'apportait David était la suivante: 'Dico igitur tria esse in anima: scientiam, intellectum et voluntatem; horum autem unumquodque est passibile. Dico passibilem scientiam esse sensum, passibilem vero intellectum imaginationem, passibilem vero voluntatem desiderium seu affectum'. Rien ne serait donc dans l'âme 'separabile in esse a corpore'? Si, — répondait David — et c'est 'Noys quod nos Mentem dicimus'. C'est là que trouvent leur place 'impassibilis scientia', 'impassibilis intellectus', 'impassibilis voluntas'. 'Hyle' également est 'impassibilis' de par sa nature. Elle ne diffère en rien de Noys puisque seules sont la cause des différences et de la multiplicité 'passiones hoc est accidentia sive proprietates'. Noys dont je dis — continue David — qu'il est un et 'impassibilis' n'est rien d'autre que Dieu

lui-même. La 'Hyle' du monde est par conséquent aussi Dieu lui-même. Qu'est-ce donc que le monde? Dieu en dehors de Lui-même; la manifestation et le reflet saisissable au moyen de Ses sens; l'habit (peplum) qui Le cache et Le rend en même temps sensible puisqu'il est fait 'ex passionibus hoc est accidentibus sive proprietatibus'; forme que revêt la Hyle. Elle endosse en premier lieu (comme le veut Aristote) la quantité (quantitas); ainsi prend forme le corps. Au corps s'ajoute le mouvement naturel; ainsi naît l'élément (elementum). De par sa nature, Hyle est inaccessible aux sens et immobile. Les sens y puisent néanmoins la quantité et le mouvement. Il est par conséquent évident — conclut David — qu'une seule substance existe, la même pour tous les corps et pour toutes les âmes; cette substance c'est Dieu Lui-même. La substance dont sont faits tous les corps s'appelle 'Hyle', celle dont sont faites les âmes porte le nom de 'ratio sive mens'. 'Manifestum est ergo Deum esse rationem omnium animarum et hyle omnium corporum'[27].

Cet aperçu des opinions de David permet de conclure que sa métaphysique pouvait n'être qu'un développement dialectique des conclusions auxquelles aboutissait son anthropologie. Cette dernière est basée sur les écrits naturels d'Aristote. David y puisait principalement les déclarations qui lui permettaient d'expliquer les phénomènes biologiques et psychosomatiques par les mêmes causes, ou du moins causes analogues, que celles qui justifient les phénomènes météorologiques ou cosmologiques. Le fait qu'il qualifie l'organisme humain comme un des composants de la nature, de même que certaines de ses propres déclarations[28] ainsi que les tentatives de concilier la pensée aristotélicienne avec celle d'Hippocrate et de Galien, font supposer que David était médecin-naturaliste pratiquant la médecine conformément à la directive de Galien: Ὅτι ὁ ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος[29]. Dans ce cas il serait continuateur de la tradition représentée par l'école de Salerne. Une telle hypothèse paraît d'autant plus vraisemblable que, en tant que chapelain du pape Innocent III, David passa une partie importante de sa vie en Italie.

[27] David, p. 34, v. 21 - p. 39, v. 20; p. 65, v. 2 - p. 71, v. 7. Cf. G. Théry, *Autour du décret de 1210: I. - David de Dinant: Étude sur son panthéisme matérialiste* (Kain, 1925), p. 126-145.

[28] David, p. 38, v. 7. - David s'y réfère à son ouvrage: *De anatomia venarum et arteriarum et nervorum totius corporis*. Le titre ainsi formulé permet de supposer qu'il était médecin.

[29] Cf. *Galeni Scripta minora*, ed. J. Müller, t. 2, p. 1 sqq.

A la lumière de cette supposition, son intérêt pour Aristote s'avère plus facile à comprendre. L'on sait en effet que, déjà vers les années soixante-dix du XIIe siècle, Urso de Lodi et Maurus étudiaient à Salerne les écrits philosophiques et naturels du Stagirite[30].

La façon naturelle ou naturo-médicale d'envisager la problématique anthropologique ne masque pas la vraie nature de ses considérations à ce sujet; elles sont toutes en définitive subordonnées et aboutissent à la question: 'Utrum aliquid de anima separabile sit a corpore?' Il est vrai que cette question est répétée par David après Aristote, mais — nous nous croyons autorisés à le penser — non seulement parce qu'elle constituait le problème central des écrits biologiques du Stagirite, mais parce qu'elle formulait un des problèmes les plus importants et les plus actuels de l'anthropologie du XIIe siècle. Il passa même au premier plan à la suite de la pression exercée par les conceptions biologiques de l'homme, conceptions pour la plupart microcosmiques. La tendance à représenter le corps humain en tant qu'image du monde acquérait de l'importance au fur et à mesure que se propageaient les écrits biologiques et médicaux d'origine grecque et arabe[31]. Ramener la structure de l'organisme et des processus y intervenant à la structure et aux processus observés dans le monde avait pour conséquence non seulement une revalorisation du corps, mais autorisait en même temps l'explication des fonctions biologiques et physiologiques — liées généralement avec l'âme — par des causes mécaniques. La 'physicalisation' ou la 'mécanicisation' de l'anthropologie du XIIe siècle se trouvaient en outre influencées par les idées sur la constitution et la physiologie des organes relatifs aux sens qui se propageaient parmi les médecins du temps et surtout

[30] Cf. A. Birkenmajer, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècles* (Varsovie, 1930), p. 4. Réédition dans: A. Birkenmajer, *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Age* (Wroclaw-Varsovie-Cracovie, 1970), p. 76. — Cf. R. Creutz, *Urso, der Letzte des Hochsalerno, Arzt, Philosoph, Theologe* (Berlin, 1934), p. 7: 'Der Arzt Urso wird zu einem an Plato und Aristoteles sich anlehnenden naturphilosophischen Denker, der das hübsche Wort Galenos wahr machte ὅτι ὁ ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος und einem Teil seiner naturphilosophischen Probleme webt der Theologe Urso theologische und mystische Gedankengänge'. L'on s'intéressa à l'anthropologie philosophique, dans le milieu salarnéen, par les soins d'Alfanus.

[31] Cf. H. Schipperges, 'Einflüsse arabischer Medizin auf Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts', *Antike und Orient im Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia, 1, hrsg. von P. Wilpert (Berlin, 1962), p. 129-151. — Cf. H. Schipperges, 'Die Schulen von Chartres unter dem Einfluss des Arabismus', *Sudhoffs Archiv für die Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 40 (1956), p. 193-210.

par les efforts que ceux-ci tentaient pour lier les sens (sensus), l'imagination (imaginatio) et la raison (ratio) aux organes du corps logés dans trois cellules de la tête (cellulae capitis). A partir de cette doctrine, Théodoric de Chartres et son disciple Clarenbaldus d'Arras élaborèrent leur théorie sur la connaissance purement intellectuelle, c'est-à-dire théologique. Selon eux, l'âme perçoit soit à l'aide des organes du corps (sensus, imaginatio, ratio) soit sans aucun concours, de par elle-même (intelligentia, intellectibilitas). Elle acquiert ainsi ou bien la connaissance embrouillée et incertaine (opinio), ou bien la connaissance certaine et infaillible (intelligentia). Cette dernière n'est propre qu'à Dieu et à quelques-uns d'entre les humains considérés, de ce fait, presque comme des dieux[32]. En dehors de Chartres, c'est au couvent de Saint-Victor que l'on s'efforçait de rejoindre, à travers la sphère sensible et rationnelle de l'âme, sa sphère difficilement accessible, l'intime sphère intellectuelle, autrement dit l'âme en elle même, son centre; seul le rend possible le contact direct avec l'immatériel, le divin[33]. De telles considérations ont été tenues — à Chartres comme à Saint-Victor — dans la lumière d'un ensemble de doctrines platoniciennes, augustiniennes, néoplatoniciennes et stoïques. Au fur et à mesure que se propageaient les écrits aristotéliciens concernant les sciences naturelles, le problème de l'âme en tant que telle — insuffisamment résolu par le Stagirite — acquérait de l'importance et gagnait en actualité. David reprit ce pressant problème et le résolut dans l'esprit de l'école de Chartres. Il identifia la sphère intellectuelle des âmes comme la seule et la même substance divine. Les âmes humaines particulières, de même que les corps, n'en sont que les manifestations individualisées, faites 'ex passionibus hoc est accidentibus sive proprietatibus'. L'homme en tant que 'manifestation' ne diffère pas essentiellement de toutes les autres manifestations individualisées. Ainsi que les autres, il n'est qu'un détail participant au 'peplum Palladis', c'est-à-dire au vêtement de Dieu qu'est le monde. Il s'agit là néanmoins d'une manifestation en quelque sorte exceptionnelle, puisqu'elle reflète mieux que les autres

[32] Cf. *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius 'De Trinitate'*, hrsg. von W. Jansen (Breslau, 1926), p. 6, v. 31-7, v. 35; p. 53, v. 12-54, v. 27. — Cf. M. Kurdziałek, 'O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku' (Quelques manifestations du rationalisme dans la pensée philosophique et théologique du XIIe siècle), *Studia Philosophiae Christianae ATK*, 2 (1967), p. 49-70.

[33] Cf. E. von Ivánka, 'Der *Apex mentis*', *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von W. Beierwaltes (Darmstadt, 1969), p. 140-146.

'le Dieu visible', autrement dit le monde. La conception présentée par David considérant l'homme comme 'image du monde' semble être la plus radicale, en même temps que la plus conséquente, d'entre celles que l'on formula au XIIe siècle[34].

[34] Cf. M. Kurdziałek, 'Der Mensch als Abbild des Kosmos', *Der Begriff der 'repraesentatio' im Mittelalter*, hrsg. von A. Zimmermann, Miscellania Mediaevalia, 8 (Berlin-New York, 1971), p. 43-75.

The Rhetorica Divina *of William of Auvergne*

A STUDY IN APPLIED RHETORIC

J. REGINALD O'DONNELL

William of Auvergne was born in Aurillac, Cantal, a few years before 1190 and died in 1249. In 1223 he received the degree of Master of Theology and in 1225 became a professor at the University of Paris. In 1228 Pope Gregory IX named him bishop of Paris, but not as first choice. Nicholas Cantor had been appointed before him, but William objected so strongly to the appointment that he himself was named bishop in Nicholas's stead. Twice Pope Gregory had to intervene to prevent undue meddling in university affairs by William, once in 1229 and again in 1237. Because William was a close friend and strong supporter of the royal family he enjoyed a considerable influence. Vincent of Beauvais has singled him out as one of the two most learned bishops in France. The second one was probably Godfrey of Fontaines of Condé[1].

William began his monumental work, the *magisterium divinale*, in 1223-4[2]. It is a kind of *Summa theologiae*, composed of many treatises, some of which were written after he became bishop.

[1] J. Kramp, 'Des Wilhelm von Auvergne *Magisterium divinale*', *Gregorianum* 1 (1920), p. 538, 2 (1921). p. 42 and 174: J. Lingenheim, *L'art de prier de Guillaume d'Auvergne*, Thèse doctorale (Lyon, 1934); John of Joinville, *Life of St. Louis*. transl. by René Hague (London, 1955), p. 34-5, ch. 9, nos. 46-49; A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques d'Etienne de Bourbon* (Paris, 1877), p. 388-389; Ch. Oursel, 'Un exemplaire du *Speculum majus* de Vincent de Beauvais', *Bibliothèque de l'école des Chartes* 85 (1924), p. 260; A. De Poorter, 'Un manuel de prédication médiévale', *Revue néoscolastique de philosophie* (1923), p. 192-209; K. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi* 1 (Padua, 1960), p. 160; J.J. Murphy, *Medieval Rhetoric*, A Select Bibliography (University of Toronto Press, 1971). Bernd Schneider, *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der Aristotelischen Rhetorik* (Berlin, 1971).

[2] *Guilielmi Alverni Opera Omnia*, Minerva Reprint (Frankfort am Main, 1963). Henceforth noted as *Opera*.

Many of the treatises tend to be practical and pastoral in character. William did write a short treatise on preaching, the *libellus de faciebus mundi*, but the sermons printed in the *opera omnia* probably belong to William Perauld O.P.

The *Rhetorica divina*, written ca. 1240, formed part of the *magisterium divinale*. It was, I think, because of its pastoral-liturgical character meant primarily for the clergy of the diocese of Paris. The work enjoyed a long vogue; it was still being copied nearly two hundred years later, for example at Emstein and also at Paris in 1421[3].

Rhetoric had had a long history of invading other fields. Therefore it need not surprise us to find that William introduced it into liturgical prayer.

William opens the *Rhetorica divina* or, as it was called, *Ars oratoria eloquentiae divinae*, with two chapters on *oratio*. He is well-aware of the ambivalence in meaning of the word and seeks to exploit this ambivalence, which can, I think, be traced to the Hebrew[4], for its influence on the Latin translations. The first two chapters constitute what Donatus would, perhaps, call a *prologus* and a *prologium*, that is. a commendation of the content of the narrative and an explanation of the *argumentum*[5]. At the same time William uses the first two chapters as a kind of *exordium* to gain the goodwill of his audience, i.e. *captatio benevolentiae audientium*. Because prayer (*oratio*) is important, it would seem, therefore, that a systematic study of *rhetorica divina* is also important. The Gospel, the liturgy, the nobility of prayer (*oratio*) all invite us to pray. That is why a *caelestis divinalis et spiritualis rethorica* is a valid study, whose subject matter would be *oratio*. No teacher, no preacher, no ecclesiastical judge nor holder of a benefice can fulfill his office without prayer. All of these must pray (*orare*) in order to plead cases (*causas*) before the divine consistory (*in Dei altissimi consistorio*). The many technical terms used by William, such as, *in curia summi regis*, *allegabo causam meam ante tribunal judicis*, indicate that William means that oratio would fall within the *genus judiciale* of rhetoric[6].

So far the reasons for prayer, stated by William, are based on

[3] See mss. Paris. Arsenal 767 and Vienna. Nationalbibliothek, 4569.

[4] For example *PLL*.

[5] Aeli Donati *Commentum Terenti*. ed. Paul Wessner 1 (Teubner, Stuttgart, 1966), p. 27.

[6] See Berger. *Dictionary of Roman Law* (Philadelphia, 1953) and *Thesaurus Linguae Latinae* s.v.

the nature of prayer. He then goes on to marshall reasons drawn from the practice of great men. How much energy had been spent on *oratio litteraria*, the subject matter of grammar, and on *oratio logica*? Aristotle wrote his treatise on the syllogism (*librum priorum vel analyticorum*), on demonstration (*librum posteriorum*), on refutation (*librum elenchorum*), on the dialectical syllogism (*librum topicorum*), and on the proposition (*librum perihermeneias*). William does not mention the rhetoric of Aristotle, which had not yet been translated into Latin. We are somewhat surprised not to find mention of the works of the author of the *Ad Herennium*, to Cicero or Quintilian. Cicero has but a single mention and that only to prove that the use of models is an acceptable practice; otherwise Cicero would not have translated a speech of Demosthenes and one of Aeschines which he found praiseworthy. This information, however, seems to be based on a letter of St. Jerome[7].

Next in his procedure William introduces the technique of the *quaestio* by setting forth objections (*pars contraria*) to any study of prayer methods. Surely, some will say, prayer needs no artistic embellishments; we can learn more about prayer by praying than by theorizing about it. Besides, we have ample and admirable models from the past. Again, they will say, prayer is a gift of God and surely no art can improve on a divine gift. William proceeds to answer the objections. So also, he says, is justice a divine gift, yet it is directed and illuminated by jurisprudence, i.e. *peritia juris, quae scientia legum et canonum est, similiter cognitione diversarum consuetudinum atque exercitatione causarum et negotiorum illustratur atque dirigitur*[8]. There were theologians, such as Peter of Poitiers, who seemed to see no value in any human endeavor to acquire virtue: *quam Deus in homine sine homine operatur*[9].

Before returning to the main part of the *Rhetorica divina* William needs to identify *oratio* with *petitio*, *optatio* and *obsecratio*. Because these words had had a long rhetorical tradition this will suit his plan. If *oratio* is a pleading of cases before God, then *petitio*, which is associated with pleading, becomes the genus to which *oratio* belongs. In fact, William rejects such definitions of prayer as irrelevant to

[7] St. Jerome, *Ep.* 57, 5.

[8] *Opera* 388 b g.

[9] Peter of Poitiers, *Sent*. 3, c. 2. PL, 211, 1041A. O. Lottin, *Psychologie et morale*, 2 (Louvain, 1942), p. 488ff. and 4, p. 480ff.

the content of the *Rhetorica divina*, which do not cover the kind of *oratio* that William claims to discuss[10].

In Chapter II, William points out that *oratio*, as he sees it, has seven divisions. The choice of seven is somewhat forced, but understandable, inasmuch as the Lord's Prayer has seven petitions, and surely that is the perfect prayer, because it was taught by Christ himself[11]. Because, too, there is a great similarity between *oratio saecularis* and *spiritualis*, their divisions will be similar. The divisions are *intentio*[12], *exordium*, *narratio*, *petitio*, *confirmatio*, *infirmatio*, *conclusio*. Such a division comes indirectly from the *Ad Herennium* and Cicero, but with one notable exception, namely the substitution of *petitio* for *partitio* or *divisio*. Although William's contemporary Gunther[13] kept *partitio* as a division, nonetheless there were hesitations about *petitio* and *partitio*, for example in John of Garland's *de arte prosayca, metrica et rithmica*[14] we find under the title *de sex partibus orationis* the division as *exordium*, *narratio*, *petitio*, *confirmatio*, *confutatio*, *conclusio*, yet in one manuscript *petitio* is corrected to *partitio*, as the context requires. We must look to the *artes dictaminis* for *petitio* as a division, which found its origin in epistolography, for example we find in a work attributed to Alberic of Monte Cassino[15] that the division of an *epistola* should be as follows: *salutatio*, *benevolentiae captatio*, *narratio*, *petitio atque conclusio*. This is not surprising because there was considerable interplay of the *artes dictaminis*, *poeticae* and *praedicandi*. E. Faral noted this fact in 1924.

[10] Such as *Oratio est pius affectus animi. Oratio est ascensus intellectus ad Deum. Opera* 323 b C.

[11] For the traditional point of view see St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 2, 2, 83, 9. See J. Belethi, *Rationale divinorum officiorum*: Nunc dicendum est de oratione dominica in qua continentur septem petitiones. Quod autem praemittitur est quasi benevolentiae captatio. PL 202, 54c.

[12] The *intentio auctoris* is traditional. See E. Quain, 'The medieval *Accessus ad Auctores*', *Traditio* 3 (1945), p. 215ff.

[13] Guntheri Cisterciensis *de oratione, jejunio et eleemosyna: Rhetorica oratio tot habet partes quot diversas distinctiones, videlicet sex quae sunt: Exordium, narratio, partitio, confirmatio, confutatio atque conclusio. Catholica oratio tot habet partes quot petitiones quae pro orantis arbitrio re et numero variantur.* PL 212, 105D-106A.

[14] 'Poetria magistri Joannis Anglici, de arte prosayca, metrica et rithmica' ed. G. Mari, *Romanische Forschungen* 13 (1902), p. 911 and 956.

[15] Chas. Haskins, 'Albericus Casinensis', *Casinensia* 1 (Monte Cassino, 1929), p. 116-118. See L. Rockinger, *Briefsteller und Formelbücher des eilften bis vierzehnten Jahrhunderts*. 1 (New York, 1961 reprint), p. 9. The author of the *rationes dictandi* is unknown. I shall refer to the author of this treatise as Ps. Alberic of Monte Cassino.

'Entre ces espèces il existe des rapports étroits et beaucoup de principes identiques reparaissent dans les uns et dans les autres'[16].

So far William has constructed his own *exordium*. Next he turns to an analysis of the technical structure of the *oratio divina*[17]. First of all, there must be an *exordium*, which he describes thus: *Exordium siquidem rhetoricum ad hoc in oratione rhetorica semper praeponitur ut per ipsum captetur benevolentia judicis et favor astantium sive audientium*. There is a difference, however, between the purpose of the *orator saecularis* and the *orator spiritualis*. The former, that is the pleader or plaintiff, tries to sway the judge, whereas the latter can only hope to beg mercy from a changeless God, who is *indubitanter in ultimitate stabilitatis immobilissimus*[18]. That is why it was so necessary for William to identify at the outset *oratio* with *petitio*.

Normally an *orator* should incorporate into the *exordium* expressions of praise of the judge's renown for justice; this, of course, is in accordance with the canons of the Ps. Alberic of Monte Cassino: *recipientis laudes convenienter notabuntur*[19]. This is an age old tradition of Latin poetry, for example

> Caelo tonantem credidimus Iovem
> regnare: praesens divus habebitur
> Augustus adiectis Britannis
> imperio gravibusque Persis[20].

Since the *orator* intends to plead guilty and enter a plea for mercy, he ought, therefore, to make an open and humble confession of his misdeeds and follow this with praise of and thanksgiving to God[21]. Once more, we are faced with the traditions of the *artes dictaminis*. One way, according to Ps. Alberic of Monte Cassino, to gain good will is through humility: *A persona mittentis, si de suis factis etc. aliquid humiliter protulerint*[22]. Alain of Lille gives the same advice: *In hac scala primus gradus est confessio, secundus oratio, tertius gratiarum actio*[23]. William continues with a long list of common-

[16] E. Faral, *Les arts poétiques du 12me et du 13me siècle* (Paris, 1924), p. XIII.

[17] *Opera* 338 b G.

[18] *Opera* 338 a G-H.

[19] Rockinger, p. 18.

[20] Horace, *Odes* 3, 5, 1-4.

[21] *Opera* 339 a D.

[22] Rockinger, p. 18.

[23] PL 210, 117A. On confessio see P.F. Cayré, *La contemplation augustinienne* (Paris, 1954), p. 84ff.

places to incite humility and gratitude. This was a common means of amplification or dilatation in the Middle Ages. Quintilian had listed four ways to amplify: *quattuor tamen maxime generibus video constare amplificationem, incremento, comparatione, ratiocinatione, congerie*[24]. It was the *congeries* of examples, multiplication of scripture texts or quotations from authorities that the preacher would use to incite the hearer to anger or mercy[25]. When we often find William tediously prolix, we need to remember that he was merely following current practice.

The *narratio* should contain the facts of the case. The proof (*confirmatio*) or disproof (*infirmatio*) of the case will depend on the cogency with which the facts, as stated in the *narratio*, are presented. The judge will base his decision on the ability of the advocates to plead the case. However, a plea for mercy (*deprecatio*) can enter into any case, that is, the defendant admits his guilt, offers no plea, but merely begs forgiveness. An awareness of the sins of mankind leads us to believe that the only sensible thing for the *orator* to do is plead for mercy: *Quoniam revera narratio est factorum, qualia facta peccata et vitia vel esse vel dici possunt, allegabo causam meam ante tribunal misericordissimi judicis.* All courts, William states, even secular courts, recognize a place for clemency, but not to the extent that justice is forgotten; certainly, justice leaves room for mercy. Can the *orator* lay claim to justice? The answer is that he can through repentance (*paenitentia*) which is a kind of hatred of injustice, and this is already a form of justice: *odium omnis injustitiae, numquid non justitia quaedam est*[26]?

Once it has been established that the *orator* has reason for hope through repentance and an assurance that God does not fail him who does his best, William can turn to the central theme, namely *petitio*[27]. First of all a *petitio* must carry with it some hope that

[24] Quintilian, *Inst.* 8, 4, 3.
[25] *Ad Herennium* 3, 13, 23.
[26] *Opera* 344 a H.
[27] *Opera* 337 a B; 337 b B. *Oratio* not totally identical with *petitio*. Petition and prayer were long identified. For example, Rabanus Maurus, *De universo* 6, 14, PL 111, 136C: *oratio petitio dicitur. Nam orare est petere.* William states that *non omnis petitio est oratio, sed ea sola quae dirigitur ad Deum vel ad personam aliquam seu personas propter ipsum ... Oratio addit super petitionem aliquid venerationis per quod orando petitur bonum etc. Opera.* 337 a B and 337 b B. One of the more sophisticated *dictatores*, Transmundus, defined *petitio* as *oratio cum postulandi officio desiderata proponens. Est tamen quaedam praeceptiva, quaedam comminativa, quaedam exhortativa, quaedam consultoria, quaedam commonitoria.* This text is being edited by Ann Dalzell, Toronto, and is nearly ready to go to press.

the request will be granted. In this way it differs from *optatio* and *desiderium*. William's definition of *petitio* is as follows: *petitio vero est intentio respiciens in ipsum datorem ad inclinandum ipsum seu inducendum ad dandam rem petitam ... petitio per hoc quod est petitio intendit in concessionem seu donationem rei petitae*[28].

To encourage hope William introduces a whole series of *allegationes* based on the divine clemency and the merits of repentance. Do we not have many noble models of petitions, such as the Lord's Prayer, the Psalms, and the *exempla* found in the Fathers of the Church? Even Aristotle, William claims, did not disdain to pray: *Oratio quoque illa Aristotelis quam in libro illo de essentia purae bonitatis et in fine illius libri fecisse et protulisse dicitur et orasse: Nunc inveni te, o causa causarum, fac me tibi acceptabilem; sic enim dixisse dicitur*[29]. Reliance on models is surely an acceptable practice. After all, Cicero praised and translated Greek models[30].

The *confirmatio petitionis* follows the method of presentation of the *narratio*. For dilatation more and more reasons for granting the petition are alleged. God is merciful and hears the prayer of the meek and humble. *Dicam igitur, Domine misericordiae, non est alicui fidelium tuorum dubium quin placeant tibi orationes et deprecationes humilium et mansuetorum.* God formed man, and found his formation (*formatio*) good, yet man's reformation (*reformatio*) is immeasurably better[31].

In the tradition of legal procedure the defendant was invited to make statements or allegations either to refute the evidence or extenuate the circumstances. These were the *exceptiones quae minuunt condemnationem*. William called these exceptions *excusationes*[32]. They are woven into the *confirmatio* and *infirmatio* of the advocate on behalf of the defendant. This detracts somewhat from the general neatness of the plan of the *Rhetorica divina*, since the *orator* is at one and the same time a plaintiff petitioning God and the defendant. Too, it might seem surprising that William acknowledges

[28] *De universo*, 3, 2, ch. 156, 948 b G.
[29] *Opera* 354 b F. See H. D. Saffrey, 'L'état actuel des recherches sur le *liber de causis*', *Miscellanea Mediaevalia, Die Metaphysik im M.A.*, ed. P. Wilpert 2 (Berlin, 1963), p. 276, n. 58.
[30] *Opera.* 354 b G.
[31] *Opera.* 356 b F.
[32] *Opera.* 362 a-bff.

God as judge and yet asks Him to be his advocate. Once we realize, however, the very wide discretionary powers allowed to judges in the Middle Ages, the coupling of judge and advocate is reasonable enough[33]. The *excusatio* or *exceptio* is a reason for an exemption in whole or in part from the rigours of the sentence pronounced against the guilty. William gives many reasons for an *exceptio* such as the orator's lack of skill in presenting his case. If only the just judge will assume the role of advocate a series of seven *confirmationes* can be alleged; these are little more than a restatement of the *narratio*, but with this difference that with God as advocate the plea cannot fail. Thus the *orator* can reasonably expect both absolution (*absolutio*) and liberation (*liberatio*). Once again we find William using the language of court procedure. One contemporary source (1231) from which a detailed description of court procedure can be found is that of the *Constitutiones regni utriusque Siciliae*, *Lib.* II, *tit.* 24 *sq.* (*Processus judicii.*)[34]. It is interesting to note how deeply these processes had entered into literature. One notable example is the account by Ordericus Vitalis (ca. 1125) of the deathbed scene of William the Conqueror. The Conqueror admits to many sins. Yet there are circumstances which lessened the condemnation: he had been under arms since he was eight years old; the Normans were a turbulent people, requiring harsh discipline; his court had been plagued by intrigue, and so on. Yet he had never despoiled the Church; he had made good appointments to ecclesiastical benefices; he had suppressed simony whenever he had found it practised; he had founded and supported monasteries of both men and women. Finally, he petitions all those present to pray for him[35]. It is a remarkable piece of rhetoric done to rule.

If we follow William's basic plan, only the *conclusio* should remain. It had been defined by the Ps. Alberic of Monte Cassino as follows: *Conclusio quidem est oratio qua terminatur epistola. Qua solemus uti… si qua in narratione prolixe vel dispendiose dicta fuerint, quadam brevitate colliguntur et ad recipientis memoriam deducuntur*[36]. William closes his analysis in accordance with the definition of the *conclusio*,

[33] *Dictionnaire de droit canonique* 6, 210ff.

[34] See also E. Cuq, *Manuel des institutions juridiques des Romains* (Paris, 1928), p. 399 and 881.

[35] Ordericus Vitalis, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*. Ed. and translated by Marjorie Chibnall 4 (Oxford, 1973), p. 80ff.

[36] Rockinger, p. 10.

by summing up the wonders of prayer and its power. *Debes igitur reminisci illorum quae in ipso tractatus illius initio audivisti*[37].

There is much more material in the *Rhetorica divina*, but it is extraneous to the general theme of the treatise. This material is exhortatory in character, full of a practical theology of prayer, and is, I think, intended for practical use by readers as a model or book of *exempla*[38]. There are, however, four elements which are indirectly related to William's main thesis, namely that *oratio est quasi nuntius ad Deum missus*. Secondly, that prayer ought to be brief. Thirdly, that prayer should be pertinacious (*improbitas orantis*), and finally, William's excessive use of allegory and symbolism.

We are entitled to ask why, among so many descriptions of prayer, William chose the particular figure of a messenger sent to God[39]. I can only suggest that, throughout the *Rhetorica divina*, a double theme is apparent, the first being a parallel with court cases, and the second a constant use of the *artes dictaminis*, in which provision is made for *citationes per nuntium*[40].

William insists that prayer be brief and calls as his witness, St. Bernard, who had derided what he called *confabulationes longas*. There are, William notes, priests who specialize in long prayers which dry up all sense of devotion and destroy any fruits which might reasonably be expected from prayer. William calls such priests candle-burners (*cereorum consumptores*)[41]. Horace had advised brevity (*esto brevis*)[42]. The prayers of the early Church, which, in many cases, date back to Leo I (440-461), were models of the succinct statement, well-ordered, and in rhythmic prose. The Lord's Prayer, the perfect prayer, was brief, terse and succinct. Such models, along with William's good sense, led him to advise that prayers be brief.

In spite of the recommendations of Scripture and the Fathers of the Church in favour of importunity in prayer, William cannot resist

[37] *Opera*. 406 a F.

[38] J.Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen-âge* (Paris, 1927), p. 65ff. D. Roth, *Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Sargant* (Basel, 1956), p. 197.

[39] *Opera*. 375 b B.

[40] Rockinger, 2, p. 631ff. See also L. Wahrmund, *Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses in M.A.* 1, 6, 1.

[41] *Opera*. 389 a B. St. Bernard, *Serm.* 17 and 25, PL 183, 585D and 605A.

[42] Horace. *Ars poet.* 335, but also: *brevis esse laboro/obscurus fio*; 25. See Tertullian, *De Oratione Liber*, cap. 1, ca. finem.

amplification and the introduction of further *exempla*. Also, in the Decretals of Gregory IX, there is in the title *plus petentes* the statement that *punitur enim importunitas plus petentium*[43]. Perhaps William had this in mind.

It is not difficult to anticipate William's addiction to allegory. The *De faciebus mundi* is a quagmire of allegory. Although this subject has been covered thoroughly enough, nonetheless I should like to single out one example to show William's own method. The description *per fumum thuris significatur oratio* is his starting point. He gathers together many texts from and references to the book of *Exodus*, which compare incense to prayer. *Quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi, ex aromatibus myrrhae et thuris et universi pulveris pigmentarii*. And again *Thymiamata fieri jussit*...[44]. Not only does he invoke Scripture, but he also calls upon Vergil in a text found in Isidore of Seville: *Verbenasque adole pinguis et mascula tura*[45].

In one of the texts about 'the sweet scents the perfumer knows' there seems to be a difficulty, since the virtues, which are represented by the odour of incense, surely cannot be ground to powder without their destruction. Certainly, vices should be ground into powder, but they would give off a foul odour. Consequently, William concludes, the powder (*pulvis*) might symbolize the rooting out of the *cor vetus* to make room for the *cor novum*. There is a constant play on the word *contritio* as a grinding or grief. William realizes that his explanation based on the *cor vetus* and *cor novum* is not very convincing, so he turns to an analogy with the *grammaticus*, who breaks down a sentence into its component parts in order to analize them singly and in detail. Consequently, the grinding to dust can mean the careful and detailed examination of conscience: *Contritio igitur ista diligens est et subtilis examinatio ac praeparatio cordis qua se ipsum sic perscrutatur ut quicquid Deo displicere in se invenerit atque cognoverit, conterit atque confringat malleo verbi Dei semetipsum duriter in omnibus et singulis male actis percutiens*... *pulvis igitur pigmentarius dictus est spiritus quia quemadmodum in pulvere pigmentario*

[43] *Lib*. II, *tit*. 11.

[44] *Opera*. 384 b Hff. See R.P.C. Hanson, *Allegory and Event* (London, 1959), ch. 4. Also, H. de Lubac, *L'exégèse médiévale* (Paris, 1959ff.); G. Bardy, 'La littérature patristique des *Quaestiones et Responsiones* sur l'Écriture sainte', *Revue biblique* 41 (1932), p. 210-236; 341-369.

[45] Isidore, *Orig*. 17, 8, 2; Vergil, *Ecl*. 8, 65.

ipsa pulverizatio nihil saporis vel odoris permittit latere in aromatibus, sic perscrutatio seu examinatio nihil latere sinit, vel in sacris eloquiis, in ipsis virtutibus[46].

William continues at great length to amplify his discussion and to explore more and more possibilities from Scripture to further his explanations and to give more and more *exempla*. He follows generally what he had pointed out in chapters XVI and XVII of the *De legibus* about his method of using the various senses of Scripture.

How are we to appraise the work of William of Auvergne, one of the two most learned bishops in France? He was first and foremost a theologian using philosophy and the *artes* to further his theological aims. We might borrow an expression from Dryden and describe him as a 'philosophizing divine'[47], or better perhaps a rhetoricizing divine, for indeed he was. Again, we might call him a 'scholastic', because he was attached to a school, the University of Paris. But if we define scholasticism as a method, then we would be much less correct, for William was far more in accord with the methods of the so-called twelfth century humanists, whose argumentation is much more in line with rhetoric than with the *Prior* and *Posterior Analytics* of Aristotle. His Latin style is fluent and correct, but somewhat florid, and far removed even from that of the Latin Fathers. He called upon the past to serve the present, and when it suited his purpose, he did not hesitate to use both pagan and Christian writers in the same context. Yet, in spite of his borrowings, his works have a striking originality; we can look in vain for a ready made source of his writings. Tacitus had insisted that rhetoric should serve the times and circumstances and yet have something of a poetic flair *ad utilitatem temporum*, and *exigitur poeticus decor*... *ex Horatii et Vergilii et Lucani sacrario prolatus*[48]. This sort of policy could readily be attributed to William, but from a quite other sacrarium. The results may not have satisfied Tacitus, but William of Auvergne deserves high praise for his achievements.

[46] *Opera*. 385 a C-D.

[47] *Religio laici*, preface.

[48] Tacitus, *Dial*. chaps. 20 and 31.

The Coexistence of Man and God in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas

PATRICK MASTERSON

Amongst both non-theistic and theistic philosophers today there is a noteworthy lack of interest in the conception of man in the thought of St. Thomas. In the case of non-theistic philosophers one of the chief sources of this disinterest is the presumption that St. Thomas's view of man is so completely theological and theocentric that it must inevitably be of very slight philosophical interest[1]. In the case of theistic philosophers the disinterest is due largely to a presumption that the metaphysical system in terms of which St. Thomas elaborates his account of man is too insensitive an instrument to deal appropriately with themes concerning the coexistence of man and God which have been highlighted by the development of modern thought. An account of man elaborated in terms such as 'act and potency', 'matter and form', 'substance and accidents', 'essence and existence', 'causality and participation', is considered too object-oriented and inhuman to provide an adequate medium through which to discuss the exigencies of autonomy and integrity which characterize contemporary man's consciousness of himself[2]. It is maintained that the Thomist image of man is justifiably criticised by non-theistic philosophers as representing man as a mere artefact and ignoring his distinctive independence and creativity[3].

In this article I will argue that although these presumptions have

[1] 'There is little of the true philosophic spirit in Aquinas... He is not engaged in an enquiry the result of which it is impossible to know in advance. Before he begins to philosophize, he already knows the truth; it is declared in the Catholic faith... the finding of arguments for a conclusion given in advance is not philosophy but special pleading'. B. Russell, *History of Western Philosophy* (London, 1947), p. 484-5. Cf. also W. Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy* (New York, 1958), p. 106.

[2] 'Thomism is generally regarded by our contemporaries as a philosophy of the object. This judgement is not without foundation'. J. De Finance, 'Being and Subjectivity', *Cross Currents* (1956), vol. 2, p. 163.

[3] Cf. D. Emmet, 'The Choice of a World Outlook', *Philosophy* (July 1948), vol. 23, p. 208-226.

a superficial plausibility they are quite inadequate to the subtlety, differentiation and profundity which characterise St. Thomas's image of man. I will suggest that in fact the Thomist account is, in certain important respects, more sensitive to the claims of human autonomy and integrity, not merely than those of other medieval thinkers, but also than those of various typically modern and contemporary philosophers who pride themselves on having effected the transition from the theological and ontological points of view to that of consciousness, from the opaqueness of substance to the transparency of subjectivity. Moreover, I will indicate how the indisputable importance of the affirmation of God in St. Thomas's overall view of man serves to vindicate rather than compromise this autonomy and integrity.

The view according to which St. Thomas's account of man is so overwhelmingly theological and theocentric that it can be of little specifically philosophical interest is at best a partial and oversimplified truth. For according to St. Thomas there are two distinct sources of absolute truths about man, namely, divine revelation and philosophy. Each of these sources provides us with its own unified account of man as he really is, and these accounts although complementary are irreducible one to another.

The account of man deriving from revelation unfolds from within faith as part of a specifically Christian theology. Although it utilises rational argument it is an account of man wholly in terms of a divine revelation accepted as such. Having as its first principle faith in God's word, it envisages man non simply as creature but also as ordained through divine grace to an end quite beyond natural human resources, namely, the beatific vision.

The elaboration of this theological image of man was undoubtedly St. Thomas's central preoccupation. However, as we shall see presently in some detail, he was also concerned with advancing a specifically philosophical account of man. Although primarily a theologian, his explicit analysis of the respective claims of faith and reason and his clear statement of the methodic differences between philosophy and theology, enables one to speak of his philosophy of man as distinct from his theology of man, in a manner which would not be appropriate in the case of other Christian theologians such as St. Augustine, St. Anselm and St. Bonaventure who made no very clearcut distinction between the two sciences[4].

[4] Cf. F. Copleston, *Medieval Philosophy* (London, 1952), chs. 1, 5 & 6.

However, as the second objection mentioned above indicates, even many of those who would concede that there is a clear distinction in St. Thomas's mind between a theological and a philosophical approach to man, would have serious misgivings about the adequacy of his philosophy of man. In particular they would have reservations concerning the adequacy of its treatment of the delicate issues which arise concerning the coexistence of man and God. A critical evaluation of this viewpoint must be prefaced by a brief observation concerning St. Thomas's general conception of philosophy as a source of absolute truth quite distinct from theology.

By contrast with the critical epistemological orientation of most modern and contemporary philosophy the philosophy of St. Thomas, including his philosophy of man, is fundamentally realist and ontological in outlook. It is a philosophy of being which, animated by an intuition of being as transcendental and analogical, aims to provide an objective account of the various senses in which being finds expression. As one commentator puts it: 'Thomistic philosophy has as its task to unify these meanings; it classes and puts the modes of being into a hierarchy. The supreme mode of being is substance. As substances are themselves multiple, a composition of essence and existence is seen in them, and they are finally explained by a "participation" in a substance distinct from them, in a Being, which is in the fullest sense, *quod omnes dicunt Deum*'[5].

In conformity with this general description one can say that St. Thomas's philosophy of man is fundamentally an account of the sort of substance which man is, namely, an embodied spiritual substance, enjoying an intermediate position in the great chain of being, and totally dependent in being and activity upon God the first Cause of all finite things.

It is not perhaps surprising that many modern philosophers, inspired by the goal of fidelity to the primacy of consciousness and subjectivity are repelled by this broad outline of the Thomist image of man — an outline which they are increasingly disinclined to explore in greater detail since Thomism as an enlightened philosophical position no longer claims very widespread support even among its traditional defenders[6]. Its representation of man in such functional

[5] G. Van Riet, 'The Problem of God in Hegel', *Philosophy Today* (Spring 1967), vol. 2, p. 6.
[6] Cf. L. Dewart, *The Foundations of Belief* (London, 1969), p. 499-522.

and objectivistic terms is seen as meriting the summary criticism to which it is often subjected as, for example, when Merleau-Ponty dismisses it as failing to do justice to the positive significance of human contingency since it adverts to this contingency only to derive at once therefrom the affirmation of God as necessary being and thereby destroy its whole significance[7].

Notwithstanding this critical climate of opinion there are good reasons, philosophical as well as historical, for considering St. Thomas's position in greater detail. The fact that he did not elaborate his ultimate philosophical account of man in such predominantly existentialist and personalist terminology as one finds, for example, in the thought of Kierkegaard or Buber or, more remotely, even St. Augustine or St. Bonaventure, is not an adequate basis for the contention that he was insensitive to the irreducible claims of human subjectivity which are accorded such central significance in contemporary philosophy. A careful reading of his work, bearing in mind certain important methodological distinctions which he makes, shows very clearly that quite the contrary is the case.

Two vital and related considerations must be borne in mind in trying to reach a balanced appreciation of the image of man in the philosophy of St. Thomas. The first is the late stage at which the affirmation of God becomes effective in the logical elaboration of his philosophy. The second, which in a way underpins the first, is a distinction in his thought which may be described as a distinction between an experiential or phenomenological level of discussion on the one hand and an ontological level of discussion on the other; or, more in the idiom of linguistic philosophy, a distinction between the assertibility conditions and the theoretical truth conditions of statements.

St. Thomas is quite explicit that in a philosophical as distinct from a theological discussion the affirmation of God and an account of things in terms of this affirmation is relevant only subsequent to a consideration of things in terms of their own proper and intrinsic principles. To his way of thinking the philosophical analysis of a theme is virtually complete before the question of its relationship to a divine principle becomes explicit. 'For the philosopher takes his arguments from the proper causes of things; the believer from the first cause... Hence, the two kinds of teaching do not follow

[7] Cf. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la Philosophie* (Paris, 1953), p. 57-65.

the same order. For in the teaching of philosophy, which considers creatures in themselves and leads us from them to the knowledge of God, the first consideration is about creatures; the last of God. But in the teaching of faith, which considers creatures only in their relation to God, the consideration of God comes first, that of creatures afterwards'[8].

This is an important guideline to bear in mind in a discussion of his image of man although its significance in concrete instances is sometimes difficult to determine. It is difficult because St. Thomas wrote primarily as a theologian and therefore for the most part not only the existence of God but also the truth of Christian revelation is presupposed in what he wrote. Although he recognised the importance and validity of a specifically philosophical discussion of a topic, such a discussion would, for him, be abstract in relation to his more comprehensive theological objective. Moreover, even when he is writing on a topic in clearly philosophical terms it may be from a standpoint in which the existence of God is taken as already philosophically established and what he has to say in this context would presuppose a logically prior philosophical analysis of the topic. However, he was keenly aware that philosophy must, at various levels, consider things in themselves before raising the question of their relationship to God, and fidelity to this guideline is an important methodological consideration in reconstructing from the corpus of his writings his philosophical analysis of a topic.

It is a guideline which is particularly relevant to a discussion of his image of man. For he was convinced of the possibility and indeed appropriateness of proposing a philosophical discussion of man as he is in himself prior to and independently of an account of his relationship to God. Moreover, the considerations which emerge in such a discussion have a significant bearing upon his subsequent philosophical and theological expositions of the coexistence of man and God. The basic inspiration of this interest of St. Thomas in a philosophical account of man specifically in terms of his own proper constitutive principles is his appreciation of man's genuine integrity, autonomy and perfection. Indeed it is characteristic of his thought in general to emphasise the intrinsic perfection of creatures rather than their imperfection. Moreover, far from seeing this as compromising the affirmation of God's perfection, he considered it

[8] *II C.G.* c. 4. Cf. also, *In III Sent.* d. 24, q. 1, a. 3.

a more fitting tribute to God to have philosophical recourse to Him only to account in ultimate analysis for the inherent perfection of creatures rather than to compensate proximately for some constitutional insufficiency[9].

Let us consider a few illustrations of this interest of St. Thomas in a philosophical discussion of man in terms of his own intrinsic principles and which is logically prior to a discussion of him in terms of his relationship to God. In the light of this consideration we will be in a better position to appreciate the significance of his more comprehensive account of the coexistence of man and God, and of why he found it appropriate to elaborate this account in the objectivistic metaphysical idiom to which many contemporary writers object.

One particularly interesting illustration of St. Thomas's account of man's intrinsic capabilities is his insistence that he is naturally endowed with the capacity for forming true judgements and evaluations. Although only a finite being amongst other finite beings man is nevertheless intrinsically capable of exploring the truth and value of all being and of becoming, in an intentional or cognitive way, all things[10].

St. Thomas resists the temptation to claim to discover in this openness of man to the truth of being any immediate evidence of the divine reality. Man's certitude about being is not a function of his certitude about God. Rather it is because he has certitude about being that he can come to knowledge about God. Further, St. Thomas is quite explicit that the divine truth is not the proximate principle in virtue of which a man makes true judgements. He does so in virtue of a light of the intellect with which he is naturally endowed[11].

In this respect St. Thomas's image of man is resolutely opposed to any illuminating or direct presence to the mind of God, which is characteristic in different ways of the images of man one finds in St. Augustine, St. Bonaventure and especially in the ontologism of Malebranche. In his view the role of God in man's attainment of truth about being is not to be interpreted phenomenologically

[9] Cf. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, 2e éd. (Paris, 1956).

[10] Cf. *De Veritate* q. 2, a. 2.

[11] Cf. *De Trinitate* Proem. q. 1, a. 1, ad 3; *I C.G.* c. 11; *III C.G.* cc. 38 & 47.

in terms of conscious awareness but metaphysically in terms of divine ontological causality[12].

More generally, and notwithstanding the contrary impression which one gets from various strands of contemporary transcendental Thomism, he was opposed to any suggestion that an objectively valid idea of God's infinite supreme perfection is constitutive of our apprehension of finite degrees of perfection as such. In accordance with his strictly *a posteriori* approach he insists that initially *quoad nos* the affirmation of the finite is independent of any affirmation of the infinite and that the affirmation of infinite being is achieved only subsequent to and in terms of our affirmation of finite being as such[13]. His opposition to grounding the affirmation of the finite in some awareness or intimation of the infinite is based upon metaphysical considerations concerning not only the transcendence of God but also the autonomy and integrity of each individual man — considerations which impelled him to oppose equally vehemently the Averroistic affirmation of a unique intellect common to all men.

The theme we are discussing can also be illustrated in the context of St. Thomas's account of man's moral activity and the exercise of his freedom generally. Admittedly he speaks of natural law, which is his yardstick of moral behaviour, as a participation by a rational creature in the eternal law of God. Hence, authentic human morality is given its foundation in terms of divine providence. However, this theistic account of natural law is achieved only either at the level of *ultimate* philosophical analysis or in virtue of Christian revelation. It is not a necessary condition of any apprehension of natural law in such a way that some reference to God would be a condition of a man making any genuinely moral judgements. On the contrary, St. Thomas insists that what is distinctive about the natural law, through which man by contrast with other creatures moves towards his fulfilment, is that it is a product of human reason and freedom. Man prescribes it to himself in the light of an intelligent reflection upon the overall dynamic structure of human nature which informs him in a general way of certain truths of life which must be respected if he is to lead an authentic human existence. Natural law is not something which one discovers readymade through some mysterious

[12] Cf. *I C.G.* c. 11.

[13] Cf. *In III Phys.* l. 13, n. 3; *S.T.* 1, q. 7, a. 1.

insight into the divine mind or through an automatic grasp of a divine artisan's inbuilt list of rules or directions for man. When St. Thomas speaks of natural law he is referring primarily, not to man's natural needs and tendencies, but rather to the truths of life which reason proposes through reflection upon these needs and tendencies. Acting in accordance with natural law is not a matter of giving indiscriminate assent to natural inclinations or blindly accepting the circumstances of some primitive natural condition. Such an inadequate conception of natural law would preclude us from wearing clothes or devising institutions such as private property, since in his 'natural' condition, his 'state of nature', man has neither clothes nor possessions. In refuting this silly conception St. Thomas points out that a man is 'naturally' naked but that no natural law argument for or against clothing can be based on that empirical fact[14]. He acknowledges with equanimity the variability of human nature or, as we might say today, that human nature is subject to bio-cultural evolution[15]. For, in his view, what is most significant about natural law is not that it expresses the laws of an immutable human nature but rather that it is the expression of an autonomous human skill whereby man can freely direct all his actions in accordance with the prescriptions of his own practical reason.

That this natural law can under a different and more ultimate description be spoken of as a participation in the eternal law of God does not imply that some awareness of divine providence as such is necessarily involved in acknowledging natural law as the criterion of morality. The bond between the two levels of description is not discernible phenomenologically but must be exhibited through indirect metaphysical argument. Experientially natural law is apprehended as issuing forth autonomously from man in virtue of the intrinsic resources of his practical reason and not, to employ the idiom of Newman, as an echo of divine legislation[16]. As Eric D'Arcy remarks: 'Aquinas does not think of morality as something arbitrarily imposed by the will of God; it is discovered by man's reason in reflection on his natural inclinations, given him by God as creator of human nature, not by God as lawgiver'[17].

[14] Cf. *S.T.* I-II, q. 95, a. 5, ad 5.
[15] Cf. *S.T.* II-II, q. 57, a. 2, ad 1; *De Malo*, q. 2, a. 4, ad 13; M.B. Crowe, 'Human Nature - Immutable or Mutable?', *Irish Theological Quarterly*, 30 (1963), p. 204-231.
[16] Compare *III C.G.* c. 129 and *A Grammar of Assent*, ch. 5.
[17] E. D'Arcy, *Conscience and its Right to Freedom* (London, 1961), p. 66-7.

The importance which St. Thomas attaches to human autonomy in the practical sphere is further exemplified in his treatment of the obligatory force of conscience understood as the act whereby we apply our habitual grasp of moral principles to particular cases. Unlike some of his contemporaries such as Alexander of Hales and Walter of Château-Thierry who held that conscience never binds, and others such as John de la Rochelle and St. Bonaventure who held that it binds only sometimes, St. Thomas insisted on the absolute obligation of never acting against one's conscience and of always following a judgement of conscience made in good faith. The will is always under obligation to act in accordance with the good as presented to it by reason even if the reason is mistaken in its evaluation. He tells us that 'we must therefore hold, without qualification, that whether the reason be correct or mistaken, the will which is at variance with it is always evil'[18]. He drives home this view with a couple of striking examples. A man would act wrongly if having judged it to be evil to abstain from fornication he in fact abstained. Likewise he would act wrongly if having judged it evil to accept the Christian faith he in fact accepted it[19].

The concern which St. Thomas shows for the intellectual and practical integrity of man and his refusal to compromise it by any suggestion of a direct or coercive presence of God to consciousness can be similarly exemplified in his discussion of human freedom generally. Although as a theist and a Christian he was committed to the affirmation that God must be said to be the principal cause even of the free acts of man he rejected any suggestion that in the context of such acts the divine efficacy is in any way directly discernible. He appreciated that if man is to be truly said to be free such acts must transpire in his experience as issuing wholly from his free decision. Not only must there be no experience of human actions arising through the efficient causality of a divine impulsion, there must not even be any suggestion that they arise in virtue of some direct apprehension that God is the natural object of man's rational appetite or will. God is naturally desired by man not precisely as God but only under the more general description of the object of his beatitude[20]. God as the object of this beatitude is directly apprehended only upon the attainment of the beatific

[18] *S.T.* I-II, q. 19, a. 5.
[19] Cf. *S.T.* I-II, q. 19, a. 5.
[20] Cf. *De Malo* q. 3, a. 3.

vision. In this life a realization that God is the constant who alone fully satisfies this variable 'beatitude', which is the object envisaged by our will, is attained only indirectly through causal demonstration. In St. Thomas's own words: 'Man naturally desires God in so far as he naturally desires beatitude, which is a certain likeness of the divine goodness. On this basis it is not necessary that God considered in Himself be naturally known to man, but only a likeness of God. It remains, therefore, that man is to reach the knowledge of God through reasoning by way of the likeness of God found in His effects'[21].

Admittedly St. Thomas also insists that we implicitly know and desire God the supreme truth and goodness in whatsoever we know and desire[22]. However, in the same article he observes that the important point is that God is thus naturally known and desired *only implicitly*. What is implicit is known to be implicit only by being made explicit and this cannot be accomplished by any direct insight into or immediate inference from the data of experience but only indirectly by means of causal demonstration.

The point which the above examples serve to illustrate is that in reconstructing St. Thomas's philosophy of man, and in particular his account of the coexistence of man and God, one must distinguish various levels of discussion. In the first place there is what might be called his phenomenological account of the immediate and direct field of human awareness. The existence of God does not feature within the terms of this discussion either as something naturally known or as a self-evident truth. Dismissing any impression we may have to the contrary St. Thomas explains it away, in terms which Hume would have appreciated, as merely a misleading psychological tendency to accept as self evident what we are accustomed to hearing since childhood[23].

This stage of phenomenological description of man leads on methodologically to his metaphysical analysis of both its immanent and transcendent ontological conditions. Such analysis will arrive ultimately by means of indirect causal argument at the affirmation of God and the elaboration of an account of the coexistence of man and God in terms of a metaphysical doctrine of participation.

[21] *I C.G.* c. 11.
[22] Cf. *De Veritate* q. 22, a. 2, ad 1.
[23] Cf. *I. C.G.* c. 11.

This entire philosophical enterprise is, of course, complemented and enriched in the thought of St. Thomas by the more comprehensive theological view of man deriving from Christian revelation and in relation to which the philosophical discussion is seen as a rational infrastructure creating, as it were, the rational space within which revelation can appear as the glad tidings which it claims to be.

It should be noted how the development of the stages of the philosophical discussion of man in the thought of St. Thomas involves a progressive transition from what is prior according to our human experience to what is prior in an absolute sense i.e. a transition from the *prius quoad nos* to the *prius quoad se*. His perceptive account of the various ways in which man experiences himself as a cognitive and appetetive embodied-subject-in-a-world-with-others is integrated into the wider explanatory context of his metaphysics of being and of God.

The foundation of this itinerary from the *prius quoad nos* to the *prius quoad se* is a natural ability of the human intellect to apprehend the realities which man experiences, including himself, in the light of transcendental concepts such as being, unity, truth, goodness, and their corresponding principles[24]. On the basis of this natural intuitive openness of man to the being of whatsoever he experiences he can, through a rational process of reflective discourse, elaborate in trans-experiential conceptual terms an account of the ontological conditions of his lived experience. In a word, he can go beyond phenomenology to metaphysics. More technically, from an account of the assertibility conditions which elucidate the grounds on which he holds himself justified in making statements affirming the transcendental perfection of the realities of his experience he moves to an account of the theoretical truth conditions which can be inferred to be fulfilled, even though not experienced, when such statements are true[25].

St. Thomas certainly did not view this progressive development and subsumption of a phenomenological discussion of man within a more comprehensive metaphysics of being and of God as in any way constituting an impoverished view of man or a threat to human integrity. Admittedly this metaphysics is not articulated in distinctively

[24] Cf. *S.T.* I, q. 79, a. 5, ad 3.
[25] On this distinction between assertibility conditions and truth conditions cf. M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language* (London, 1973), ch. 13; P. Pettit, 'How People Understand One Another', Trinity Hall (Cambridge, 1975) (Mimeo).

anthropocentric terms but rather in more generally applicable ontological terminology which is predicable analogically of the different degrees of existential perfection realized throughout being. The metaphysical discussion of man is governed by terms such as substance and accident, potency and act, essence and existence, causality and participation, which range analogically over the whole domain of being. However, this metaphysical overview of man as one to whom not only is being intentionally accessible but as one himself integrated within an intelligible order of being was viewed by St. Thomas as a source of assurance and confidence concerning the human condition.

For metaphysics, as he envisaged it, although broadly analogical in its terminology is nevertheless in respect of the individual the most concrete of sciences. Like other sciences it abstracts from the individual inasmuch as this appears at the empirical level of knowledge as merely an isolated fact not essentially related to anything else. But unlike other sciences it does not abstract from the individual *as an individual being* to consider only some limited univocal universal nature[26]. Metaphysics develops through a different orientation which might be more properly called *abstraction to* rather than *abstraction from*. Instead of a limited consideration of individuals only in terms of univocal universal natures metaphysics elaborates a consideration of them in their full integrity as actually existing individual beings. Thus, according to St. Thomas, it achieves the most basic comprehension of the analogical unity of individual with individual precisely *as individual* in the transcendental unity of all being. As one Thomistic writer puts it 'being includes the whole individual, and at the same time exceeds it by including as well all other individuals in the transcendental unity of being. In this way the individual somehow appears as more than itself, in so far as it is taken not separately but as related to all being, which it therefore implies and in the infinite richness of which it somehow participates'[27].

Thus although St. Thomas would agree with many contemporary existentialist philosophers in speaking of metaphysics in terms of the study of existence as the ultimate act of being, unlike these latter he does not see man as the only true instance of this ultimate perfection. On the contrary, in a manner proportionate to his essence as an embodied spirit, man enjoys the act of existence in common with all

[26] Cf. J. Horgan, *The Abstraction of Being* (Dublin, 1940).
[27] Ibid., p. 11.

other things both natural and supernatural. He enjoys a basic solidarity with the whole of being which can be progressively elucidated through metaphysical analysis of its analogical internal relationships. Moreover, although a phenomenological consideration of man's essence simply in itself does not disclose his radical dependence upon the creative causality of God, a more ultimate analysis of his being, considered metaphysically as possessing in his finite manner the fundamental perfective act of existence, does establish such radical existential dependence[28].

This indirect causal affirmation of God's transcendent existence is the culminating point of St. Thomas's philosophical itinerary from the *prius quoad nos* to the *prius quoad se*[29]. In the light of it he can reconsider the path he has traversed and articulate a systematic account of the coexistence of man and God in terms of a metaphysical doctrine of participation. This is a doctrine which spells out his image of man as a creature enjoying the perfection of being and its transcendental attributes in a proper though limited manner and in total dependence upon God Who enjoys this perfection as pure unlimited act of existence[30].

In its various ramifications this doctrine of participation elucidates the fundamental ontological condition of man considered both in his static and dynamic dimensions in the light of his dependence upon God as his transcendent efficient, exemplar, and final cause. For example, it elucidates the fundamental ontological preconditions of the various features of human experience which we mentioned above such as man's natural capacity to attain truth, make moral evaluations, and act as a free agent. It does not deny the validity and genuine efficacy of such experience which is disclosed through a phenomenological consideration of man. On the contrary it reaffirms and vindicates it with a developed account of secondary causality and of why such causality is consonant with the affirmation of God's infinite perfection. St. Thomas would have been no more sympathetic to the occasionalism of Malebranche than he was to a similar viewpoint in Islamic speculative theology which sought to emphasize the perfection of God by depreciating the perfection and efficacy proper to creatures[31].

[28] Cf. *S.T.* I, q. 44, a. 1, ad 1.
[29] Cf. *S.T.* I, q. 2, a. 2.
[30] Cf. *III C.G.* c. 69.
[31] Cf. *III C.G.* cc. 66 & 69.

However, although thus defending our experience of the causal efficacy of creatures, the doctrine of participation also explains why God as infinite truth, goodness, and provident creator must be affirmed as the ultimate metaphysical *rationale* of this experience. St. Thomas does not consider it at all contradictory to attribute the same effect totally and immediately to two different causes acting simultaneously though not in the same manner[32]. Nor does he see the claim that God is the principal cause of all creatures actions as compromising the freedom either of God or of man. He argues that God, who transcends both the categories of necessity and contingency, causes natural causes to act necessarily and free agents to act freely[33].

The significant feature of this ultimate account of the coexistence of man and God in terms of participation is that it is an account not in terms of lived experience but in terms of metaphysical understanding. Undoubtedly it is rooted in man's experience of himself as a cognitive and moral subject intentionally open to the being of a world involving other people and it is an elucidation of the implications of this experience. It is, moreover, an account which safeguards the proper autonomy and integrity of this experience which man has of himself. However, in the final analysis it is an account of the implications of experience, not in experiential terms, but in terms of transexperiential ontological principles which are accessible only indirectly through intellectual discourse and which as such are not the objects of experience.

Perhaps the most noteworthy aspect of St. Thomas's philosophy of man is this conviction that the discussion must be conducted at various levels and his concern not to confuse what can be said appropriately only at one level with what is said at another and earlier level. In particular, he was concerned to maintain the proper balance and right relationship between the phenomenological and ultimate metaphysical levels of discussion. The image of man which results is a highly sophisticated one with a keen sense of the differentiations to be made, in a discussion of the coexistence of man and God, between on the one hand what can and what cannot be said phenomenologically, and on the other what can and must be said in terms of ultimate metaphysical explication. The refinement

[32] Cf. *III C.G.* c. 70.
[33] Cf. *In Peri Herm.* I, l. 14, nn. 197-9; *S.T.* I. q. 83, a. 1. ad 3.

of his thought on these points enabled him to avoid many of the difficulties and inadequacies of other philosophical approaches. Let us mention briefly some of these.

In the first place he avoids the difficulties associated with some exclusively phenomenological and existentialist accounts of man. Even though such accounts may go beyond mere description of human experience to a metaphysical grounding of this experience, such grounding tends to be confined within the horizon of human experience in terms of what makes it intrinsically possible. It remains basically an anthropocentric account confined within the perspective of the *prius quoad nos*[34]. Consequently it tends, as in the philosophy of Sartre, to be incapable of integrating into its consideration of man any affirmation of the existence of God as an ontological principle of explanation transcending the intrinsic resources of human experience. Attempts to overcome this difficulty through recourse to a phenomenology of man's religious experience are always problematic either because they pose a threat to the affirmation of God's transcendence, or because of the difficulty in maintaining that the experience provides adequate evidence to sustain an inference to an actual God and not merely, as Ayer claims, information for the psychoanalyst about the state of one's mind[35].

The Thomistic analysis avoids such difficulties inasmuch as it insists that phenomenology is not the whole of philosophy, that on the contrary the initial phenomenological level of discussion must be subsumed into a broader ontological discussion which considers man as integrated into an intelligibly structured order of being. Through this transition to a trans-phenomenological level of discussion one achieves a genuine transcendence of the *prius quoad nos* to a consideration of things as they are in an absolute sense and it is in this context that one arrives ultimately by indirect causal argument at the affirmation of God. It is in virtue of this middle ground of realist ontology that Thomism can counter the various 'projectionist' interpretations of the affirmation of God so widespread since the time of Feuerbach and so neatly epitomised by Merleau-Ponty when he observed that all theology involves the dilemma that since the affirmation of God is a function of human existence one can never

[34] Cf. A. Dondeyne, 'L'Expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu', *L'Existence de Dieu* (Tournai, 1961), p. 147-166.
[35] Cf. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London, 1971) (Penguin ed.), p. 151-158.

be sure whether it is God who sustains the human reality or *vice versa*[36]. Moreover, St. Thomas's affirmation of a trans-phenomenological order of ontological principles and realities in terms of which an account of the coexistence of man and God can be formulated is not, as it was for Kant, a matter merely of faith rather than knowledge. It is a rationally grounded affirmation yielding genuine knowledge of the non-experiential truth conditions of man's natural intentional openness to the transcendental perfection of the objects of his experience.

Finally, St. Thomas's sensitivity to maintaining the proper balance between the various stages in a philosophical discussion of man safeguards him from the tendency to deprecate or dismiss the significance of the earlier levels of analysis in the light of his ultimate metaphysical account of man's participation in the divine perfection. At no point does his philosophy blossom forth as a rigourously deductive or wholly necessitated system of the absolute. The final account in terms of participation, by emphasizing both God's transcendence and freedom in respect of creation and man's proper, though relative, being, perfection and freedom as a creature, provides an ultimate ontological vindication of the autonomy and integrity attributed to man at the earlier levels of discussion. They are not compromised as they are, for example, in Spinoza's monistic conception of the absolute or in Hegel's transformation of the conceptions of both man and God within the more comprehensive, all-embracing and rationally necessitated system of absolute spirit.

Moreover, in the overall pattern of St. Thomas's thought the ultimate philosophical account of the coexistence of man and God not only acknowledges the validity of the findings of methodologically prior philosophical analyses but is itself open to, and in a way constitutes a rational anticipation of, the even more fundamental account of man accessible to the believer through theological elaboration of Christian revelation. For it provides at the appropriate level an intelligible account of man's desire for God[37].

According to St. Thomas the natural appetite of man to know and love God is not something of which we are spontaneously or directly aware. As we have indicated above he did not accept that

[36] Cf. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la Philosophie*, p. 38.

[37] For an excellent treatment of this complicated theme cf. J. Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin* (Paris, 1965).

any direct but obscure awareness of God is involved in our experience of our unrestricted desire for truth and beatitude. However, our natural appetite to know and love God is a metaphysical truth of which we can become explicitly aware in virtue of our knowledge through rational demonstration that He exists. In the light of this trans-experiential knowledge we can elicit a freely willed rational desire to contemplate the divine essence, though we must also recognise that the object of this desire is not something to which man is naturally proportioned. In the Thomist conception it is through reflection upon this disproportion, this *metaphysically* disclosed existential paradox according to which man's rational desire outruns his natural resources, that a spirit of open and attentive sensitivity to the gracious revelation of our supernatural destiny can be philosophically cultivated.

In conclusion, it is hoped that the brief sketch outlined above provides some indication, however incomplete, of the remarkable ingenuity and richness of St. Thomas's image of man and of why he is justifiably regarded as perhaps the greatest of the medieval philosophers. More importantly, it is hoped that it provides some indication of his continuing relevance and of how the often sweeping contemporary dismissals of his achievement are based upon a confusion or ignorance of methodological considerations which he himself implemented with such insight and care.

Quelques témoins du précepte delphique au 15ᵉ siècle et leurs sources

PIERRE COURCELLE

Dans un livre récent M. Haas a bien montré que le 'Connais-toi toi-même' subsiste comme problème fondamental chez plusieurs mystiques imprégnés de néo-platonisme: Maître Eckhart, Tauler et Suso[1]. Dans la même veine que le mysticisme rhéno-flamand, *La Perle évangélique*, œuvre anonyme, assure que 'chacun doit être assidu et diligent de s'introvertir dans le royaume de son âme auquel Dieu, qui est la vitale vie, habite et vit'. Et encore: 'Quiconque donc veut chercher Dieu et le trouver, qu'il le cherche en soi-même, savoir est au fond intime de son âme où est l'image de Dieu, et *fouisse* le champ de son essence créée fort avant, et par ce moyen il se trouvera soi-même idéalement incréé en l'essence divine et en la nue essence de l'âme'[2]. Ce *fouisse* provient en droite ligne, à mon sens, du *De contemplatione et eius speciebus*, œuvre du XIIᵉ siècle imprimée par Baron — à raison ou à tort — sous le nom de Hugues de Saint-Victor[3]. On retrouve aussi chez Osuna[4], me semble-t-il, le *habitare secum* cher à Grégoire le Grand et à plusieurs 'spirituels'

[1] Alois M. Haas, '*Nim Din Selbes War*': *Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Suso* (Freiburg, Schweiz, 1971).

[2] Cf. L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandenbroucke et L. Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. III, 2 (Paris, 1966), p. 222, citant *La Perle évangélique*, II, 42, fol. 193a et I, 4, fol. 6b.

[3] R. Baron, *Hugues de Saint-Victor: La contemplation et ses espèces, Introduction, texte et notes* (Tournai-Paris, 1958), p. 73, 6: Hinc uillicus in euangelio: '*Fodere* non ualeo, mendicare erubesco' (Luc, XVI, 3). Qui utique si *foderat*, non mendicus, sed diues esset. *Fodere* namque est conscientiam scrutari; cogitatus, linguam, actus sollicite contemplari, opera carnis omnia educere... Per *fossionem* ad propriam accesserunt cognitionen.

[4] Osuna, *Troisième abécédaire* (Toledo, 1527), cité par L. Bouyer e.a., p. 76: (L'homme), pour s'élever au-dessus de lui-même doit d'abord *demeurer avec lui-même* (= *habitare secum*), car il doit d'abord se trouver et user de soi-même comme d'une échelle pour s'élever au-dessus de soi.

du XI[e] et du XII[e] siècle[5]. De même que chez les Allemands et les Espagnols, le 'Connais-toi toi-même' poursuit sa route chez les Français du XV[e] siècle. Jacques Legrand, ermite augustin († 1415), assure dans son *Sophilogium* que le précepte delphique est indispensable à la vertu; il en profite pour étudier les différents états de vie[6]. L'on reconnaît aussi plusieurs thèmes du XII[e] siècle dans l'ouvrage didactique d'un autre Français, Robert Ciboule, second successeur de Gerson à la chancellerie de Notre-Dame de Paris. Ce Ciboule écrit en français, vers l'an 1450, un livre de vulgarisation théologique intitulé *Le Liure de saincte meditacion en cognoissance de soy*, qui ne devait être imprimé qu'en 1510[7]. Il insiste sur le primat de la connaissance de soi, puis sur la doctrine de l'âme faite à l'image de Dieu. Pour la première partie, il fait appel à Richard de Saint-Victor en ces termes: 'Dit Ihesucrist: "Le royaume des cieux est dedens vous" (cf. Luc, XVII, 21), cest a dire selon Richart de Saint Victor que dedens nous y a matiere de congnoistre le royaume des cieulx. Et ce est consonant a la parabole euangelique: "Simile est regnum celorum thesauro abscondito in agro" et cetera (Matth. XIII, 44): "Le royaume des cieux resemble au tresor mussé en ung champ": par ce champ a present est entendu lomme qui est comme le champ ou il se fault exerciter a querir le tresor de sapience et fault *fouyr* et perquerir profondement iusques a ce qu'on ait cognoissance de ce qui est en lomme'[8]. On reconnaît encore, en ce *fouir* attribué

[5] Cf. mon article: '*Habitare secum* selon Perse et selon Grégoire le Grand', *Revue des études anciennes*, 69 (1967), p. 266-279. Outre Perse, *Sat.*, IV, 52 et Grégoire le Grand, *Dial.* II, 3, éd. U. Moricca (Roma, 1924), p. 81, 9 et suiv., l'expression se retrouve chez S. Bruno, *Lettre à Raoul le Verd*, 6, SC 88, p. 70; Guillaume de Saint-Thierry, *Epist. ad fratres de Monte-Dei*, 63, p. 112, 19; Bernard de Clairvaux, *In transitu s. Malachiae*, sermo 2, 3, PL 183, 487D; Achard de Saint-Victor, *Sermo XV* 6, éd. J. Châtillon (Paris, 1970), p. 205.

[6] Cf. E. Beltran, 'Jacques Legrand († 1415) prédicateur', *Analecta Augustiniana*, 30 (1967), p. 148-209.

[7] L'édition de Louvain en 1556 est dédiée à Charles-Quint par son confesseur Pierre Le Febvre. Celui-ci ne manque pas de mettre en parallèle, comme avaient fait Basile et Ambroise, le précepte delphique et le 'Attende tibi' des Ecritures.

[8] André Combes, 'Un témoin du socratisme chrétien: Robert Ciboule (1403-1458)', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 8 (1933), p. 99-259, notamment p. 167: Appollo ne commande autre chose par son oracle tant celebré par les philosophes et sages anciens, sinon cognoistre soymesme. Parquoy est manifeste que l'effect de ceste responce attribuée à vn Dieu (selon l'opinion des gentilz) est divin et comprend tout. Ce que nous enseigne trop plus certainement et parfaictement non pas vn Appollo, mais nostre seul vray Dieu viuant, disant à chascun homme: 'Garde toymesmes et ton ame soingneusement'. Et de rechef: 'Entends et prens garde a toymesmes et a doctrine, insiste, persevere, medite sur ces choses'.

à Richard de Saint-Victor, le passage du *De contemplatione* que Baron attribuait à Hugues. Ciboule assure, comme faisait ce traité, que le précepte grec était gravé sur le trépied d'Apollon[9]. Puis il ajoute: 'On lit en ung liure dung docteur grec ung mot qui signifie autant a dire comme "Congnois toy toy mesmes"[10]. Il y ot ung saige romain qui aprist ce mot a ung papegault et le donna a l'empereur. Cestuy oyseau disoit souvent a l'imperateur: "Congnois toy mesmes". Et ung poete que on appelle Persius dit: "Nec te quaesieris extra": "Ne te quiers point dehors" (Perse, Sat. I, 7). Dit aussi Hugues de Saint Victor: "Discamus extra nos non querere quod in nobis possumus inuenire"'[11]. Le dossier se poursuit par la citation des *Meditationes* pseudo-bernardines: 'Nichil recte existimat qui seipsum ignorat'[12], puis par le mot de saint Bernard: 'Volo animam primo omnium scire seipsam'. L'on voit à quel point Ciboule reste nourri des traités du XII[e] siècle. En 1476 parut à Bruxelles un livre d'Arnold de Geilhoven († 1442), chanoine régulier de saint Augustin à l'abbaye de Groenendaal, ouvrage composé en 1424 et intitulé *Gnothosolitos*, c'est-à-dire Γνῶθι σεαυτόν[13]. Le prologue seul touche à la question. On y trouve de nouveau, en belle place, la formule pseudo-bernardine: 'Multi multa sciunt et *seipsos* nesciunt'[14]. En fait, l'ouvrage énorme, en deux volumes in-folio, traite surtout de théologie et de droit canon.

Le regretté Raymond Marcel a décrit la courbe ascendante de Socrate chez les humanistes[15]. Déjà Pétrarque avait parlé plus d'une fois de l'oracle d'Apollon dans ses *Lettres* et ses traités[16]. Mais

[9] Combes, p. 195. Expression commune à Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon de studio legendi* I, 2, éd. Buttimer (Washington, 1939), p. 4 et au *De contemplatione et eius speciebus*, éd. R. Baron, p. 43, 3.

[10] Peut-être Héraclite, *fragm.* 116 (106), éd. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, 10[e] éd. (Berlin, 1961), p. 176, 11. Cf. aussi Héraclite, ap. Plutarque, *Adu. Colotem*, 20, éd. Pohlenz-Westman (Leipzig, 1959), p. 196: Ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.

[11] Ciboule, éd. A. Combes, p. 196.

[12] Pseudo-Bernard, *Meditationes piissimae* 1, PL 184, 494.

[13] Cf. J.Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen âge* (Paris, 1929), p. 40 et suiv.

[14] Pseudo-Bernard, ci-dessus note 12.

[15] R. Marcel, '"Saint" Socrate, patron de l'humanisme', *Revue internationale de philosophie*, 5 (1951), p. 135-143.

[16] Cf. notamment Pétrarque, *Familiari*, II, 9, 2-4, ed. naz., t. I, p. 91, 11 et suiv.: ... studioseque ut ipsi nobis ignoti simus, aduersus Apollinis consilium laboramus. *Fam.* IV, 1, 26 et suiv., p. 158, 191 et suiv. (lettre contant le récit de l'ascension du Mont-Ventoux et de l'*apertio libri* pratiquée dans son exemplaire de poche des *Confessions* augustiniennes): Scriptum erat: 'Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris ... et giros siderum, et *relinquunt seipsos*' (Augustin, *Conf.* X, 8, 15, 4, éd. Labriolle, p. 81).

il faut insister surtout sur Marsile Ficin († 1499): 'Partant du message socratique, écrit Raymond Marcel, Ficin devait faire du "Connais-toi toi-même" le point de départ d'une métaphysique dont le seul but était de démontrer que l'immortalité des âmes s'imposait'[17]. C'est à tort, je crois, que Marcel déclare ailleurs: 'Ficin, écartant délibérément les problèmes de métaphysique pure qui avaient passionné le Moyen Age, a voulu démontrer qu'à partir du "Connais-toi toi-même" on peut arriver à la connaissance de Dieu'[18]; en effet, dans sa préface, Ficin loue Platon pour l'usage qu'il a fait du précepte delphique en montrant que l'âme est le miroir de Dieu[19]; or les Pères du IVe siècle et les spirituels du XIIe l'avaient déjà dit et répété.

[17] R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)* (Paris, 1958), p. 625-628, notamment d'après la *Confirmatio Christianorum per Socratica*.

[18] R. Marcel, Introduction à son édition de Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité de l'âme*, t. I (Paris, 1964), p. 10.

[19] Ficin, *Prohemium in Platonicam theologiam de animorum immortalitate*, éd. R. Marcel, t. I, p. 35.

La crise du rationalisme au 15e siècle

STEFAN SWIEŻAWSKI

1. Durant de longs siècles, le prestige incomparable d'Aristote — modèle et idéal inégalable du Philosophe — a été graduellement renforcé par les écoles de la Grèce et de la Rome antiques, puis par les écoles syriennes, juives, arabes, byzantines et latino-chrétiennes, c'est-à-dire par tous ceux qui ont affermi les fondations de la civilisation méditéranéenne. On ne saurait toutefois jamais oublier le fait que dans toute l'œuvre abondante et variée d'Aristote ce sont surtout les progrès qu'il a fait accomplir à la logique et aux sciences naturelles (y compris les germes des sciences particulières et de la philosophie de la nature), qui ont été systématiquement mis en relief, alors qu'on accordait bien moins d'attention à son apport à la métaphysique et à l'éthique. Bien plus, le fondateur du Lycée était glorifié surtout en tant que créateur de la syllogistique, parfait instrument du raisonnement et de la démonstration corrects, et du modèle idéal de la science (déductive!) qui devait servir à tant de générations de savants.

Ce processus, esquissé ici uniquement dans ses grandes lignes, a eu une importance décisive autant pour l'orientation du développement de la culture européenne en général, que pour le *rationalisme spécifique*, inséparablement associé à l'aristotélisme médiéval auquel il a conféré son caractère particulier, tout en suscitant maintes réactions et oppositions. Ce rationalisme diffère évidemment de celui que nous rencontrons dans la philosophie européenne moderne et qui se résume dans la conviction que toute la réalité peut être connue sans restriction par la raison, et qu'à notre connaissance claire et distincte correspond la réalité, telle qu'elle nous est donnée dans cette connaissance. Le rationalisme de l'aristotélisme médiéval était strictement lié à la

Note préliminaire: L'article qu'on va lire est le résumé d'un chapitre (La crise du rationalisme) du premier volume d'un ouvrage sur la philosophie européenne au XVe siècle qui paraît en polonais (S. Swiezawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, tom I: Poznanie, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1974, 447 pp.). Le volume ii (Le savoir) est sous presse.

prédominance de la syllogistique et de la méthode déductive. Il consistait dans la conviction que, du point de vue cognitif et épistémologique, la plus précieuse de nos trois fonctions intellectuelles est le raisonnement. En accordant ce rôle privilégié au raisonnement on négligeait, voire oubliait dans la pratique les autres fonctions de notre intellect.

N'oublions pas que la première de ces trois fonctions intellectuelles ne consiste pas seulement dans la formation des concepts (des notions simples), mais aussi dans leur appréhension, et qu'elle embrasse donc tout le domaine de l'intuition et de la contemplation. La seconde fonction consiste dans le jugement, qu'il faut aussi comprendre dans un sens large et dans lequel il faut voir toute la sphère des constatations et des évaluations critiques, ainsi que le contact purement intellectuel avec l'existence (jugements existentiels).

Si donc l'évolution historique de l'aristotélisme dans l'Antiquité et au Moyen Âge a conduit à la croissance exagérée du raisonnement, elle a été pratiquement accompagnée de l'atrophie graduelle de la faculté de contemplation (dont le besoin était partiellement satisfait dans la pratique mystique par la contemplation surnaturelle), de la pensée critique et de l'intérêt pour le domaine de l'existence réelle dans l'exercice de la réflexion philosophique (dogmatisme des écoles philosophiques et essentialisation de la métaphysique).

2. Il apparaît que le courant profond de la pensée du bas Moyen Âge (dès le XIII[e] siècle), et donc de celle du XV[e] siècle, consiste dans une *réaction multiforme contre le rationalisme* ainsi compris de la pensée aristotélicienne, et dans diverses tentatives de le surmonter. Le règne sans partage de la raison (raison raisonnante, donc intellect accomplissant sa troisième fonction, celle du raisonnement) était alors controversé au moins de trois façons: en opposant à l'intellect compris comme raison (raisonnement) l'intellect connaissant par intuition, contemplatif et constatant, — en privant l'apriorisme de son sens purement rationaliste et en le complétant par les droits de l'apostériorisme (rôle de l'expérience largement comprise), — en réduisant enfin l'importance du raisonnement par la revendication totale des droits de la volonté, et en aboutissant ainsi au volontarisme, nette proclamation de la supériorité de la volonté sur l'intellect.

3. Il semble que parmi les essais de rompre avec l'importance et le rôle exceptionnels et exagérés attribués à l'intellect raisonnant, et de christianiser également par cette voie le rationalime aristotélicien, on doive citer les efforts tendant à l'explication et à la justification les

plus poussées des vérités de la foi, mais par un autre chemin que les structures démonstratives des syllogismes; ce sont l'appréhension simple, *la contemplation*, les modèles qui devaient fournir la véritable et authentique intelligentia fidei.

De plus en plus fréquemment des voix critiques s'élèvent donc contre la raison et le raisonnement, voix qui — il est vrai — ne sont le plus souvent qu'à demi conscientes et nullement univoques, et qui demandent que l'on répare toutes les déformations unilatérales introduites par le rationalisme dans notre attitude cognitive envers la réalité. — Gerson, énumérant nos facultés cognitives et renouant avec les traditions d'Augustin et de Boèce, situe la ratio — dont la tâche et l'œuvre est le raisonnement — entre la potentia cognitiva sensualis inférieure et l'intelligentia simplex supérieure.[1] C'est de la même manière que Ficin voit la chose selon lequel toute l'action cognitive de l'homme se déroule dans l'âme par la coopération de ses trois 'parties', à savoir — outre les facultés des sens inférieurs — ratio et mens. La raison (ratio) est le principe de la pensée discursive, donc du raisonnement et de toute activité (actuositas). Mais, si notre connaissance devait se limiter uniquement à l'opération de la raison, nous ne pourrions accéder au domaine supérieur de la connaissance, c'est-à-dire à l'appréhension ou contemplation, dont la faculté nous est donnée non seulement grâce à la ratio mais encore par la possession de la mens[2].

4. Combien significatif est le 'programme' de Nicolas de Cuse! Sans retrancher l'intuition, c'est-à-dire la contemplation, du raisonnement, il souligne la *supériorité* absolue *de l'intellect sur la raison*[3], recommande de s'élever du raisonnement à l'intuition[4], et fait valoir en même temps que cette appréhension contemplative doit se faire non pas dans le détachement de la pensée discursive et dans la négation du raisonnement, mais dans son sein et dans son cadre, pour constituer en quelque sorte l'esprit animant l'action spécifique de la

[1] J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson* (Breslau, 1928), p. 71-72.

[2] P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino* (New York, 1943), p. 376-383.

[3] M.F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikolaja z Kuzy* (La philosophie de l'être chez Nicolas de Cuse) (Lublin, 1958), p. 127 écrit: (selon Nicolas) l'intellect s'élève au-dessus de la connaissance rationnelle. Cette supériorité de l'intellect ne découle pas seulement de sa nature spirituelle et de ses propres fonctions, mais aussi de son objet, de sa façon de connaître, et surtout de sa tâche qu'il doit accomplir sur terre.

[4] E. Vansteenberghe, 'Le *De docta litteratura* de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse', *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 8 (1910), fasc. 6, p. 15.

raison. C'est pourquoi la connaissance appréhensive directe, attribut de l'intellect auquel elle est accessible en tant qu'à l'"œil de l'âme', n'est pas une simple contemplation des idées, mais une vision synthétisante qui associe et marie les catégories distinguées par la raison: pluralité et unité, variabilité et constance (stabilité). Selon Nicolas, cette fonction synthétisante de l'intellect serait même démontrée par l'étymologie du terme, provenant de 'intus' et 'ligare' ou 'legere'[5]. Ce n'est que dans le cadre et à la lumière de la vision formée par l'œil de l'âme que peut s'offrir à nous cette réalisation suprême de la connaissance qu'est la prise de conscience et la compréhension de la docte ignorance: doctam ignorantiam versari circa mentis oculum[6].

5. Mais si cette pénétration cognitive dans la réalité naturelle et surnaturelle ne peut se faire que par l'intellect, tandis que la fonction de la raison se limite à la formulation de séries démonstratives correctes, une question fondamentale pour la théorie de la connaissance se pose quant à *l'objet de notre intellect*: quelle partie, quel aspect de la réalité peuvent être saisis et assimilés par nos actes intellectuels? Nous touchons ici à un de ces points essentiels eu égard auxquels se dessinent différentes orientations philosophiques, différentes conceptions de la connaissance, de l'homme, et même de l'être. Ceux qui, au déclin du Moyen Age, réclament bien haut les droits de l'intellect et luttent pour le libérer de la suprématie de la raison, s'opposent généralement à cette prédominance du rationalisme 'syllogistique', mais vont encore plus loin en refusant la solution proposée par l'aristotélisme au problème de l'objet propre de l'intellect, lequel serait la nature des choses perceptibles par les sens. Ainsi, pour Denys le Chartreux, c'est la vérité comprise de la manière la plus générale que l'intellect est appelé à connaître de par sa nature, et non l'objet perçu par les sens[7]. Modifiant l'idée de Duns Scot, pour

[5] Nous lisons chez M.F. Tokarski (p. 129): La connaissance (rationnelle), est médiate... Contrairement, la connaissance opérée par l'intellect se caractérise par une saisie immédiate, c'est-à-dire par une vision (visio), car l'intellect s'assimile à l'œil de l'âme (oculus mentis). D'après de Gandillac (M. de Gandillac, *Nicolaus von Cues: Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf, 1953), p. 199) l'étymologie du terme 'intellectus' indique déjà la 'Innerlichkeit des synthetischen Aktes. Wie man immer klarer sieht, ist dieser Akt nicht die Schau einer reinen Idee in einer transzendenten Sammlung ewiger Urbilder, sondern die konkrete Vereinung des Einen und des Vielfachen, des Beständigen und des Veränderlichen in der Relation der Vernunft'.

[6] Nicolaus Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, XIV, 14-15 cité dans M.F. Tokarski, p. 129.

[7] K. Werner, 'Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik', *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, V. 4 (Wien, 1887), p. 216.

lequel l'intellect humain est par lui-même capable de connaître l'être dans toute son étendue, Pic de la Mirandole admet que l'objet propre et adéquat de notre intellect peut être la formalitas, c'est-à-dire tout ce qui, dans chaque réalité, se laisse distinguer à l'aide d'une différence formelle, intermédiaire entre la différence réelle et la différence purement mentale[8].

Cette façon de concevoir l'objet propre de l'intellect a entraîné des conséquences aussi sérieuses qu'étendues pour la philosophie en général. Si, en effet, la formalitas scotiste n'est rien d'autre que les couches ou les aspects discernables de l'essence, notre intellect a dès lors pour objet propre tout être dans son aspect essentiel, donc l'essence de la réalité qui nous entoure et de toute réalité en général. En admettant cette conception de l'objet propre de l'intellect, on se place toutefois nettement sur le terrain de l'essentialisme métaphysique.

6. Si la correction logique des raisonnements et la vérification par les sens de leur point d'appui cessent d'être une source de confiance en nos réalisations cognitives, notre exploration du monde des idées, des essences, doit s'appuyer dès lors sur *l'illumination*, comprise de quelque façon que ce soit, qui embrasse et dispose correctement notre intellect connaissant.

On sait toutefois combien il est facile, dans le cadre des diverses théories de l'illuminisme, de perdre le contact avec la base empirique et de considérer l'illumination (divine, angélique, démoniaque ou la nôtre provenant de notre intellect) comme une source de connaissance indépendante des données que nous fournissent les sens. En adoptant une théorie illuministe nous courons donc le risque sérieux de rompre tous les liens avec la réalité qui nous entoure. À l'époque que nous étudions, les esprits plus perspicaces devaient, au moins en partie, avoir conscience que la juste réaction contre les exagérations et les dégradations du rationalisme ne saurait tendre à un intellectualisme de plus en plus nettement détaché des bases de l'expérience et de l'existence. Pour la compréhension de l'histoire de la philosophie, il serait extrêmement important de procéder à l'étude exhaustive des textes pour vérifier si vraiment Cajetan avait une autre conception de l'intellect et de ses tâches, et si ses écrits autorisent à tenir pour l'expression de ses idées l'excellent passage de K. Werner rappelant que la connaissance intellectuelle se rapporte au réel, tandis que la

[8] Giovanni Pico della Mirandola, *Conclusiones novae 5*, cité par A. Dulles, *Princeps Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition* (Cambridge, Mass., 1941), p. 55.

connaissance par la raison concerne la sphère des êtres de raison, et que donc seul l'intellect accède cognitivement à la réalité complète, tandis que la raison se meut dans l'univers des essences, indépendantes de l'existence et sans rapport nécessaire avec elle, car la distinction entre l'intellect et la raison est corrélative à celle entre l'existence et l'essence[9].

7. Malheureusement, ces principes fondamentaux ont été oubliés dans l'immense majorité des cas. C'est pourquoi l'intellectualisme du XVe siècle, au lieu de devenir un contrepoison réellement efficace aux déformations du rationalisme 'aristotélicien' poussé à l'extrême, s'est mué lui-même en un rationalisme de style, il est vrai, différent (le plus souvent néoplatonicien-pythagoricien et augustinien), mais d'un extrémisme fréquemment non moindre que celui qui était le principal objet des critiques. C'est justement un rationalisme de ce type, relatif aux vérités de la foi et à leur appréhension par l'intellect, rationalisme par surcroît de généalogie très complexe, que constitue *le lullisme* dont l'influence a été aussi étendue au XVe siècle. Née au XIIIe siècle, l'œuvre de Raymond Lulle, encore renforcée par la tradition croissante du lullisme, a été — à l'automne du Moyen Age — l'un des plus sérieux facteurs de la crise frappant l'autorité, jusqu'alors inébranlable, du rationalisme de la logique aristotélicienne.

Ce qui importe pour nos considérations actuelles, c'est que, suivant les propositions du lullisme, l'exclusivité et la prédominance de la syllogistique aristotélicienne doivent être surmontées par le moyen d'un rationalisme spécifique, faisant surtout appel à l'imagination intellectuelle. Tout de même, il est on ne peut plus significatif que ce lullisme antidialectique (et donc, en définitive, antirationaliste et antiaristotélicien!) prend lui-même un aspect tellement rationaliste que c'est justement par là qu'il commence à attirer, voire même envoûter, les grands esprits de l'époque.

Pic de la Mirandole fut p. ex. visiblement frappé par la ressemblance entre l'Ars magna et la Kabbale. Ce n'est pas la syllogistique d'Aristote, mais l'ars combinatoria créée par Pic de la Mirandole, consistant dans une sorte d'alphabetaria revolutio conçue comme un premier essai d'application de la Kabbale aux vérités de la foi chrétienne, qui doit constituer l'instrument intellectuel propre à compléter

[9] K. Werner, p. 399: Die Unterscheidung zwischen Esse und Essenz ist das Correlat der Unterscheidung zwischen Ratio und Intellekt; der Intellekt hat es mit dem Wirklichen, die Ratio mit dem Denkbaren zu thun.

et à redresser les insuffisances du rationalisme aristotélicien. Le traité *De ente et uno* est visiblement apparenté aux idées de Lulle, et il est aussi très vraisemblable que le *De auditu kabbalistico* pseudo-lulliste[10] a pour auteur un des familiers de Pic de la Mirandole à la fin du XVe siècle.

8. Les considérations qui précèdent démontrent clairement que les tendances intellectualistes, appelées à briser la primauté et l'exclusivité du rationalisme aristotélicien, dégénéraient elles-mêmes assez facilement en divers types de rationalismes, tous, il est vrai, différents de l'aristotélicien, mais chacun trahissant à sa manière l'appréhension contemplative, le jugement et l'expérience en faveur du raisonnement, pour presque inévitablement verser dans les extrémités de *l'apriorisme*. Au XVe siècle, l'opposition au rationalisme est autant le fait d'auteurs révélant des tendances aprioristes que de ceux qui appelaient à revaloriser l'expérience, c'est-à-dire des représentants de *l'apostériorisme*.

En étudiant les idées de Nicolas de Cuse, on a l'impression qu'il essaye — dans le domaine intellectuel — de concilier ces deux tendances. La raison a chez lui un caractère apostérioriste, car toute connaissance par la raison est toujours déduite du matériau en définitive fourni par les sens, tandis que l'intellect paraît conçu comme libéré des conditionnements grevant la raison, alors que le savoir intellectuel l'est d'une manière aprioriste, en tant que provenant des contenus intellectuels détenus par l'intellect indépendamment de toute sensation quelle qu'elle soit. C'est donc le concept platonicien de la connaissance qui prédomine chez Nicolas de Cuse et celui-ci en émousse le tranchant rationaliste en mettant en évidence la supériorité de l'intellect et de ses fonctions cognitives conçues d'une manière aprioriste.

Nous nous heurtons à ce type d'apriorisme chaque fois qu'est affirmée la thèse que — dans l'état actuel de notre existence terrestre — notre intellect assume une fonction cognitive tout à fait indépendante des impressions que nous recevons par les sens.

9. Les lueurs aprioristes mettaient à leur façon en question l'importance exceptionnelle attribuée au raisonnement, en affirmant qu'il est possible, dans une mesure plus ou moins grande, d'appréhender et de connaître directement le réel par 'la vision des idées — des universaux', mais la révision du rationalisme classique se faisait aussi

[10] J.L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance* (New York, 1944), p. 17.

par la critique de *l'expérience*. D'autre part le retour à l'expérience devait être l'un des moyens de se libérer du règne trop sévère et arbitraire de la raison raisonnante, bien que le monde savant de l'époque était encore très loin du véritable épanouissement de la science expérimentale et du remplacement de l'observation courante par l'expérimentation systématique.

A l'encontre donc de l'aristotélisme de cette époque, doctrine penchant de plus en plus vers l'apriorisme et la déduction, des voix s'élèvent, de plus en plus nombreuses et plus fortes avec le temps, pour la reconnaissance des pleins droits de l'expérience. Duhem cite à cet égard Frédéric Sunczell, un maître d'Ingolstadt actif à la charnière des XVe et XVIe siècles: Ratio ergo quae super experientiis est fundata est optima in scientiis demonstrativis et probativis; imo in eisdem vincit ipsam autoritatem[11]. On entend sonner là une note fort ressemblante à celle que nous retrouvons chez Léonard de Vinci, quand celui-ci affirme que les autorités opposées à l'expérience méritent non seulement qu'on les rejette, mais qu'on les combatte[12]. D'après Léonard, il n'est de sagesse qui ne provienne en dernière analyse de l'expérience, clef unique et irremplaçable ouvrant accès à la véritable rationalité du monde, exprimable uniquement dans le langage des formules mathématiques[13].

10. On passe aussi, petit à petit, de l'expérience conçue comme l'accumulation fortuite et désordonnée d'observations, à *l'expérimentation consciente et organisée*: l'experimentum supplante l'experientia. Si Montaigne a remarqué l'œuvre de Raymond Sebond justement parce qu'elle était hostile à la manière typiquement scolastique de considérer les problèmes et qu'elle accordait un rôle important à l'expérience[14], cela ne signifie certainement pas qu'il ait voulu mettre en évidence le rôle de l'expérience scientifique. Les choses se présentent déjà d'une tout autre manière dans le monde médical qui souligne de plus en plus souvent la nécessité de l'expérience; plus d'une fois il s'agit déjà d'expérimentation au sens exact du mot[15]. A Cracovie également, nous pouvons constater que les buridanistes polonais se réfèrent dans leurs démonstrations aux expériences effectuées et relatées par Buridan et ses disciples, et qu'ils ont, du moins généralement, conscience de la différence entre l'observation normale, courante, et l'expérimentation systématique[16]. J.H. Randall est d'avis qu'il faut attendre Jacques Zabarella (†1589) pour que cette distinction devienne pleinement consciente et scientifiquement féconde[17].

11. La réaction extrêmement violente opposée au cours du premier quart de siècle au Wicléfisme et au Hussitisme par les théologiens n'était pas seulement une défense des vérités de la foi menacées par l'hérésie, mais aussi une réaction contre le danger de l'abstractionnisme rationaliste, et contre la méconnaissance et l'abandon de l'expérience, réaction fondée sur la défense de la primauté ontique et épistémologique du concret. Ainsi orientés, les théologiens et les savants nominalistes de l'époque considéraient incontestablement *le concrétisme*, dont ils étaient les défenseurs, comme l'un des moyens les plus efficaces d'opposition à la dangereuse suprématie du rationalisme, dont l'importance ne leur échappait d'ailleurs pas dès qu'il s'agissait d'un domaine, tel que la logique, où son emploi leur semblait justifié. C'est de ce point de vue, c'est-à-dire de celui de la réaction antirationaliste spécifique, fondée sur les principes du concrétisme, qu'il faut considérer l'activité doctrinale des grands penseurs de la première moitié du XVe siècle, nettement favorable aux tendances nominalistes et inconditionnellement opposée aux exagérations du réalisme.

[11] Frédéric Sunczell, *Collecta et exercitata* (à la Physique d'Aristote), VIII, 11, cité par P. Duhem, 'La cosmologie au XVe siècle: Écoles et universités du XVe siècle', *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. X, 6e partie (Paris, 1959), p. 218.

[12] E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano* (Bari, 1965) écrit: (Leonardo) combatte l'autorità opposta all'esperienza, combatte la cultura intesa come passiva accettazione, combatte un sapere che non sia invenzione ma solo conservazione.

[13] Nous lisons chez Garin, *L'umanesimo italiano: Filosofia e vita civile nel Rinascimento* (Bari, 1964), p. 213: La sapienza è figliola della esperienza... di una cosa è sopratutto convinto Leonardo con firmissima fede, che la natura è intimamente retta da una regola razionale ('la natura è costretta dalla ragione della sua legge, che in lei infusamente vive'); che questa regola si esprime e si traduce matematicamente ('nissuna umana investigazione si po'dimandare vera scienzia, s'essa non passa per le matematiche dimonstrazioni')...

[14] Michel de Montaigne en parle dans *Essais* II, 12. Voir B. Nardi, 'Raimondo Sebond (de Sibiuda)', *Enciclopedia cattolica* (Città del Vaticano, 1953), X, col. 505.

[15] Giovanni Marliani de Milan, célèbre médecin, dans son *Tractatus de proportionibus* (Pavie, 1482) souligne l'importance des expériences physiques. Voir J.H. Randall jr., 'The Development of scientific Method in the School of Padua', *Journal of the History of Ideas*, I (1940), p. 182.

[16] M. Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikanskim* (Le buridanisme en Pologne dans l'époque pré-copernicienne) (Wroclaw, 1971), p. 137-138, 157 ss (Benoît Hesse, Mathias de Labiszyn, saint Jean Cantius), 221-222 (Jean de Slupcza).

[17] J.H. Randall jr., p. 199: The originality of Zabarella, and of the whole development of which he is the culmination, is thus to set off a 'scientific experience' from mere ordinary observation, the accidental or planless collection of particular cases.

Parmi les grands nominalistes et les penseurs du XVe siècle proches du nominalisme, Pierre d'Ailly, qui soumettait à une sévère critique nos facultés cognitives en général et professait que notre notion propre de Dieu ne peut être que négative[18], rejetait toute possibilité d'un universale in essendo, pour admettre uniquement et reconnaître le rôle des universaux in praedicando[19]. Toute la réalité est donc, dans l'ordre existentiel, particulière et individuelle, concrète, et elle n'est générale et universelle que sur le plan mental, cognitif. S'appuyant sur ces principes se frayait la voie le concrétisme, doctrine constituant l'un des moyens les plus sûrs pour briser l'anneau de fer du rationalisme dont les liens avec l'existence devenaient de plus en plus lâches.

12. Mais parmi les courants de la réaction antirationaliste du XVe siècle, il en est également un qui, en combattant l'exagération du rôle de la raison raisonnante, ne se contente pas des 'réformes' accomplies dans la sphère de notre connaissance. Il en appelle également au domaine de *la volonté* et des *sentiments* et entrevoit, dans la partie active et affective de notre âme des forces capables de diriger aussi toute notre activité cognitive. Ainsi, le volontarisme, en soulignant la supériorité de la volonté sur l'intellect en général, devient — lui aussi — une forme de réaction antirationaliste. Suivant le principe de ce volontarisme — fidèle à l'interpénétration platonicienne des sphères de la connaissance et de l'appétivité dans la vie spirituelle de l'homme — de même que l'intellect devient amour, la volonté devient connaissance. Conformément à cette conception, qui joue un si grand rôle dans l'augustinisme, le fruit est donc à la fois connaissance aimante et amour connaissant. Cette théorie des facultés volitives douées d'une aptitude cognitive apparaît au seuil même du XVe siècle chez Gerson[20]. Celui-ci est non seulement convaincu de la supériorité de l'amour et de la volonté sur la connaissance et l'intellect, non seulement il voit dans la pratique des vertus morales

[18] Nous arrivons à avoir deux sortes de notions de Dieu: ou bien une positive, conceptus proprius complexus, ou bien un conceptus proprius simplex, notion dans ce dernier cas seulement négative (cfr K. Werner, p. 81).

[19] L. Salembier, *Le cardinal Pierre d'Ailly, chancelier de l'Université de Paris, évêque du Puy et de Cambrai (1350-1420)* (Tourcoing, 1932), p. 293.

[20] K. Michalski dans un de ses ouvrages fondamentaux sur la philosophie du XIVe siècle (*Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle*, Studia Philosophica, II (Lwow, 1937), p. 233-365) présente des opinions analogues d'auteurs du XIVe siècle dans les parties suivantes de cette étude: chapitre II, §1: La fonction cognitive de la volonté chez les mystiques; chapitre III: Science affective (Fitz-Ralph, Robert Holcot, Adam Woodham, Jean Rodington, Grégoire de Rimini, Jean de Ripa, Pierre d'Ailly, Henri de Oyta, Jean de Mirecourt, Hugolin Malabranca d'Orvieto).

(surtout de l'humilité) et de la pénitence le moyen le plus efficace de mettre fin à la toute-puissance du rationalisme[21], mais encore, dans la structure des activités de l'âme qu'il propose, il fait correspondre à ses manifestations cognitives des manifestations volitives qui constituent elles-mêmes des modes particuliers de connaissance. Complétant la raison pure, ou l'intellect, la partie affective (volonté et syndérèse) va cognitivement plus loin que l'action cognitive elle-même, privée de cette affectivité: l'amour est aussi connaissance[22].

La critique gersonienne du rationalisme (et non point de l'intellectualisme!) sort donc de la sphère cognitive, va au-delà de la raison et même de l'intellect, pour fonder toute notre activité cognitive en premier lieu sur l'affection. On ne saurait cependant oublier que ce volontarisme spécifique, lourd de conséquences, s'appuie chez Gerson sur la tradition néoplatonicienne et augustinienne qui marque toute son œuvre, et selon laquelle il n'y a pas de délimitation tranchée entre les facultés de l'âme et même, plus précisément, il n'y a pas de facultés de l'âme, mais uniquement des sphères et des couches à la fois interpénétrantes et distinctes.

13. Attirons encore l'attention sur quelques expressions de ces *tendances volontaristes et activistes*, caractéristiques de l'époque. Fidèle à son volontarisme radical et à son practicisme, Coluccio Salutati ne voit qu'en Dieu l'identité et l'équivalence totales de la connaissance et de l'amour; en l'homme, l'amour et la volonté ont la primauté absolue sur la connaissance et l'intellect[23]. Leone Battista Alberti et Francesco Filelfo vont encore plus loin, et c'est dans l'action, dans le domaine de l'agere (πρᾶξις), qu'ils voient le critère de la valeur véritable des manifestations de notre âme. Chez Alberti, la virtus caractérisant l'homme n'est rien d'autre que l'action comprise dans le sens de l'activité éthique le plus largement conçue[24], tandis que Filelfo constate on ne peut plus clairement: Tametsi boni sumus, non laudamur tamen, nisi actio ipsa accesserit[25]. À la lumière de ces

[21] J. Stelzenberger, p. 67.

[22] W. Dress, *Die Theologie Gersons* (Gütersloh, 1931), p. 73; J. Stelzenberger, p. 66.

[23] M. Iannizzotto, *Saggio sulla filosofia di Coluccio Salutati* (Padova, 1959), p. 120. Pareillement, Lorenzo de' Medici proclame la supériorité de l'amour sur la connaissance, et de la volonté sur l'intellect. Cfr. A. Buck, *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medicis* (Berlin, 1936), p. 89-90.

[24] E. Garin, *L'umanesimo italiano*, p. 77.

[25] Francesco Filelfo, *De morali disciplina* (Venetiis, 1552), I, 1, cité dans F. Momigliano, 'Paolo Veneto e le correnti del pensiero religioso e filosofico nel suo tempo (1372?-1429)', *Atti dell'Accademia di Scienze di Udine* (1905-1907), p. 119 note 133.

indications, s'il est juste et vrai de rechercher dans la sphère affective, dans la volonté et dans l'amour, le moyen de corriger les déviations engendrées par le rationalisme radical, il n'en faut pas moins aller encore plus loin et reconnaître que, lorsqu'ils ne fructifient pas par une activité concrète, la volonté et l'amour sont stériles et morts, et ne peuvent vraiment nous libérer de ces déformations. C'est dans le même sens qu'allait saint Bernardin de Sienne en affirmant la nette primauté de la volonté et en exprimant la plus profonde conviction que mieux et plus connaît celui qui aime, que celui qui connaît sans amour: più cognosce chi ama che chi non ama[26].

[26] Cité dans E. Garin, *L'umanesimo italiano*, p. 47, où nous trouvons aussi ces mots de saint Bernardin: La voluntà è imperadrice di tutte e tre le... potenzie (dell'anima) e di tutti i nostri sentimenti; la voluntà è reina della mente nostra ...

INDEX AUCTORUM ET SCRIPTORUM

TABULA GRATULATORIA

Kan. Dr. Jan A. AERTS, Prof. em. K.U. Leuven.
Marie-Thérèse D'ALVERNY, Dir. de rech. C.N.R.S., Paris-Poitiers (France).
Georges C. ANAWATI, Dir. Inst. Dom. d'Ét. Orient., Al-Qahirah (Égypte).
Arthur H. ASHTON, Johannesburg (Suid-Afrika).
Pierre AUBENQUE, Prof. Univ. Paris-Sorbonne, Neuilly-sur-Seine (France).

Eric BAECKE, Turnhout.
Dr. R. BAKKER, Prof. Rijksuniv. Groningen, Bedum (Nederland).
James D. BASTABLE, Lect. Univ. College, Dublin (Eire).
Dr. J. VAN BAVEL O.S.A., Hoogleraar K.U. Leuven, Heverlee.
Dr. Jan P. BECKMANN, Philos. Sem. B. Univ. Bonn (B.R.D.).
Dott. Enrico BERTI, Prof. Univ. Padova (Italia).
Dr. Med. Paul BIJTTEBIER, Kontich.
Dr. Franz BLATT, Prof. em. Univ. Aarhus, Gevninge (Danmark).
Dr. Karel BLOCKX, Prof. K.U. Leuven.
Dr. W. DEN BOER, Prof. Rijksuniv. Leiden (Nederland).
Dr. Fernand BOSSIER, Ass. K.U. Leuven, Holsbeek.
Dr. Raf BOSTEELS, Werkl. K.U. Leuven, Kessel-Lo.
Rita BOUCKAERT-GHESQUIERE, Ass. K.U. Leuven, Oud-Heverlee.
Drs. H. A. G. BRAAKHUIS, K.U. Nijmegen (Nederland).
Drs. Raphaël BRACKE, Wet. med. K.U. Leuven, Rotselaar-Heikant.
Dr. Jozef BRAMS, Werkl. K.U. Leuven, Korbeek-Lo.
Dr. Chr. H. W. BREKELMANS, Prof. K.U. Leuven, Kessel-Lo.
Kan. Wilfried BRIEVEN, Secr. van Z. Emin., Mechelen.
Jacques BRUNSCHWIG, Prof. Univ. de Picardie, Bourg-la-Reine (France).

Dr. Edith CARDOEN, Hoofd Dienst Studieadv. K.U. Leuven Campus Kortrijk.
Prof. Dr. Marc CAUDRON, Decaan Fac. Theol. K.U. Leuven, Kessel-Lo.
Joaquim CERQUEIRA GONÇALVES O.F.M., Univ. Lisboa (Portugal).
Harold CHERNISS, Prof. Inst. Adv. Study, Princeton, N.J. (U.S.A.).
Dr. René CLAIX, Brugelette.
Dr. Michel CLOET, Doc. K.U. Leuven.
Marcia L. COLISH, Oberlin College, Oberlin, Ohio (U.S.A.).

Dr. Fernand-J. COLLIN, Prof. em. K. U. Leuven, Antwerpen.
Mgr. Dr. Mag. Jozef COPPENS, Prof. em. K.U. Leuven.
Daniel COPPIETERS DE GIBSON, Secr. Gén. Fac. Univ. St.-Louis, Bruxelles.
Pierre COURCELLE, de l'Institut de France, Prof. hon. Sorbonne, Paris (France).
Ph. D. Michael Bertram CROWE, Univ. College Dublin, Vis. Prof. K.U. Leuven.
Dr. Paul CRUYSBERGHS, Doc. K.U. Leuven Campus Kortrijk, Bellegem.

Z. Exc. Mgr. Jules Victor DAEM, Bisschop van Antwerpen.
Lic. Louis DE BELDER, Edegem.
Dr. Jacques DE BIE, Ass. K.U. Leuven, Oude-God.
Sylvain DE BLEECKERE, Hasselt.
Kan. Dr. Antoon DE CONINCK, Korbeek-Lo.
Z.E.H. Alfons DEHULSTER, Brugge.
Lic. Jozef DEJANS, Heverlee.
Lic. Frans DE JONGHE, Mechelen.
Dr. Raphaël DE KEYSER, Lect. K.U. Leuven, Korbeek-Lo.
Z.Exc. Mgr. Maurits DE KEYZER, Hulpbisschop van Brugge.
Dr. Iur. Paul DELAFONTAINE, Advocaat, Kortrijk.
Lic. Jeanine DE LANDTSHEER, Mechelen.
Dr. Bernard DELFGAAUW, Prof. Rijksuniv. Groningen, Haren (Nederland).
Michel DELFORGE, Romedenne.
Dr. Iur. en Mevr. Lic. Paul DEMIN-BRAUNS, Winksele.
Christiane DENEFFE-MARCELIS, Winksele.
Leon DENYS, Werchter.
Dr. Christian DE PAEPE, Doc. K.U. Leuven, Kortrijk.
Dr. Norbert DE PAEPE, Prof. K.U. Leuven, U.C. Louvain, Winksele.
Dr. René DEROLEZ, Prof. Rijksuniv. Gent.
Dr. Jean DEROY, Rijksuniv. Utrecht, Heemstede (Nederland).
S.Exc. Mgr. Albert-L. DESCAMPS, Rect. honor. Univ. Cath. Louvain, Leuven.
Albert DE SMAELE, Aalst.
Kan. Dr. J. Frans DE SMAELE, Prof. K.U. Leuven, Herent.
Kan. Dr. Jozef-M. DE SMET, Prof. K.U. Leuven.
Dr. Hubert DEVIJVER, Werkl. K.U. Leuven / Doc. U.F.S.I.A., Kessel-Lo.
Z.E.H. Leo DEVLOO, De Panne.

Lu DE VOS, Duffel.
Dr. Frans DE WACHTER, Doc. K.U. Leuven, Wakkerzeel-Werchter.
Etienne DHANIS S.I., Rector em. U.F.S.I.A., Antwerpen.
Prof. Dr. Urbain DHONDT, Pres. Hog. Inst. Wijsbeg. K.U. Leuven.
Dr. N. DISTER O.F.M., Perpustakaan S.T.F. "Driyarkara", Djakarta (Indonesia).
Ph.D. James C. DOIG, Prof. Clayton Jun. College, Atlanta, Ga. (U.S.A.).
Mgr. Dr. Mag. Albert DONDEYNE, Prof. em. K.U. Leuven.
Alban DOUDELET, Nivelles.
Prof. Jude P. DOUGHERTY, Dean School of Philos. Cath. Univ. of Amer., Washington, D.C. (U.S.A.).
Dr. S. DRESDEN, Prof. Rijksuniv. Leiden (Nederland).
Dr. H. J. DROSSAART LULOFS, Prof. Univ. Amsterdam (Nederland).
Ph.D. Charles DUGGAN, Univ. of London King's College, Strand, London (England).
Z.E.H. Elias DUPON, Harelbeke.

Sten EBBESEN, København (Danmark).
Dr. L. ELDERS S.V.D., Prof. Coll. del Verbo Divino, Roma (Italia).
Dr. Willy EVENEPOEL, Ass. K.U. Leuven, Leefdaal.
Dr. Emiel EYBEN, Bevoegdverkl. Nav. N.F.W.O., Rotselaar.

Lic. Marie-Claire FOUQUET, Wezembeek-Oppem.
Dr. Piet F. FRANSEN S.I., Prof. K.U. Leuven, Heverlee.
Prof. em. Dr. Kurt VON FRITZ, München.

Ph.D. John R. GALLUP, Prof. Univ. Laval, Québec (Canada).
Dr. François L. GANSHOF, Prof. em. Rijksuniv. Gent, Brussel.
Louis GARDET, Prof. Coll. Phil. et Théol., Toulouse (France).
Eugenio GARIN, Prof. Scuola Norm. Sup. Pisa, Firenze (Italia).
Dr. Olof GIGON, Prof. Univ. Bern (Schweiz).
Dr. Anne GLIBERT-THIRRY, Chercheur F.R.F.C., Bruxelles.
Dr. Emiel GOFFINET C.SS.R., Prof. K.U. Leuven, Kortrijk.
Prof. Salvador GÓMEZ NOGALES S.I., Inst. Hisp.-Ar. de Cultura, Madrid (España).
Dr. Mag. André GOOSSENS, Theol. Past. Centrum, Antwerpen.
Drs. Jan GOOSSENS, Asp. N.F.W.O., Leuven.
Dr. Modest GOOSSENS, Prof. K.U. Leuven, Korbeek-Lo.

Dr. Pieter GORISSEN, Prof. K.U. Leuven, Hoofdbibl. K.U.L.A.K., Kortrijk.
Dr. Andreas GRAESER, Prof. Univ. Bern (Schweiz).
Tullio GREGORY, Prof. Univ. di Roma (Italia).
Lic. Carlos GYSEL, Antwerpen.

Prof. Dr. Alois M. HAAS, Zürich (Schweiz).
Dr. Reimond HAERS, Korbeek-Lo.
Dr. Fritz-Peter HAGER, Prof. Univ. Bern (Schweiz).
Kan. Silvère HANSSENS, Prof. K.U. Leuven.
Dr. Med. Michiel HARDEMAN, Tiegem.
Prof. Dr. Dieter HARLFINGER, Berlin (B.R.D.).
Dr. Hans HAUBEN, Aang. Nav. N.F.W.O., Heverlee.
Drs. Marcel HAVERALS A.A., Leuven.
Lic. Paul HEIRWEGH, Gent.
Z.Exc. Mgr. Jozef M. HEUSCHEN, Bisschop van Hasselt.
Dr. B.L. HIJMANS Jr., Prof. Rijksuniv. Groningen, Eelde (Nederland).
S.Exc. Mgr. Charles-Marie HIMMER, Évêque de Tournai.
Dr. Douwe HOLWERDA, Prof. Rijksuniv. Groningen, Zuidhorn (Nederland).
Lic. Michiel HOSTENS, Ieper.
Henri HUGONNARD-ROCHE, Paris (France).
Drs. Bernard HUYVAERT, Leuven.

Dr. Jozef IJSEWIJN, Prof. K.U. Leuven, Haasrode.
Dr. Samuel IJSSELING, Prof. K.U. Leuven.
Kan. G. VAN INNIS, Brussel.
Dr. Johan J. DE IONGH, Prof. K.U. Nijmegen (Nederland).
Raimon IZARD, Barcelona (España).

Kan. Dr. Boudewijn JANSSENS DE BISTHOVEN, Arch. Bisd. Brugge.
Drs. Jules JANSSENS, Leuven.
Prof. Dr. Marcel JANSSENS, Decaan Fac. Wijsb. Lett. K.U. Leuven, Heverlee.
Lic. Karel JOCHEMS, Westerlo.

George B. KERFERD, Prof. Univ. Manchester (England).
Dr. Dr. h.c. Wolfgang KLUXEN, Prof. Univ. Bonn, Prés. Soc. Int. Ét. Phil. Méd., Bonn (B.R.D.).

Joseph J. KOCKELMANS, Prof. State College, Pa. (U.S.A.).
Minos M. KOKOLAKIS, Prof. Univ. Athinai (Hellas).
Paul Oskar KRISTELLER, Prof. Columbia Univ., New York, N.Y. (U.S.A.).
Dr. Marian KURDZIAŁEK, Prof. Katolicki Uniwersytet Lublin (Polska).
Dr. S. KWAKMAN, Amsterdam (Nederland).

Dr. Carl LAGA, Prof. K.U. Leuven, Rotselaar.
Lic. Piet LAUWERS, Dioc. Insp. M.O., Beringen.
Lic. Henri LECLERCQ, Ass. K.U. Leuven, Korbeek-Lo.
Dr. Charles LEFÈVRE, Prof. Fac. des Lettres, Lille (France).
Gordon LEFF, Prof. Univ. of York, Strensall, York (Great Britain).
Jean LEJEUNE, Prof. Univ. Liège.
Jean LELOUP, Lessines.
Lic. Renaat LEMBRECHTS, Lector K.U. Leuven.
Dr. Robrecht LIEVENS, Prof. K.U. Leuven, Korbeek-Lo.
Ph.D. Anthony A. LONG, Prof. Univ. Liverpool (Great Britain).
Dr. Willem J. LOURDAUX A.A., Prof. K.U. Leuven.
Dr. Norbert A. LUYTEN O.P., Prof. Albertinum, Fribourg (Suisse).

Enzo MACCAGNOLO, Univ. Genova, Gallarate (Italia).
Dr. Raymond MACKEN O.F.M., Leuven.
Mgr. Dr. Guido MAERTENS, Vice-rector K.U. Leuven, Kortrijk.
Kan. Dr. André MAES, Prof. em. K.U. Leuven.
Jan MAEYAERT, Ass. K.U. Leuven, Heverlee.
Ph.D. Edward P. MAHONEY, Prof. Duke Univ., Durham, N.C. (U.S.A.).
Alfonso MAIERÙ, Roma (Italia).
Suzanne MANSION, Prof. U.C. Louvain, Leuven.
François MASAI, Prof. Univ. Libre de Bruxelles.
Ph.D. Patrick MASTERSON, Prof. Univ. College, Dublin (Eire).
Jaak L. DE MEESTER, Brugge / Freiburg i. B. (B.R.D.).
Dr. Frans Jozef MERTENS, Prof. K.U. Leuven.
Dr. Iur. Paul MEYERS, Burgemeester van Hasselt.
Mario MIGNUCCI, Univ. Padova (Italia).
Claude MONDÉSERT S.I., Dir. Inst. des "Sources Chrétiennes", Lyon (France).
Dr. Leon MOOREN, Aang. Nav. N.F.W.O., Linden.
Dr. Paul MORAUX, Prof. Freie Univ. Berlin (B.R.D.).
Dom Jean-Pierre MULLER O.S.B., Prof. S. Anselmo, Roma (Italia).

Dr. Paul NASTER, Prof. K.U. Leuven.
Dr. Frans NEIRYNCK, Prof. K.U. Leuven, Kessel-Lo.
Benjamin NELSON, Prof. New School for Soc. Research New York, Stony Brook, N.Y. (U.S.A.).
Dr. J. H. NOTA, Prof. Brock Univ., St. Catharines, Ontario (Canada).
Dr. J. NUCHELMANS, Prof. K.U. Nijmegen (Nederland).
Kan. Dr. Joseph NUTTIN, Prof. K.U. Leuven.

Rev. Prof. E. F. O'DOHERTY, Dublin (Eire).
J. Reginald O'DONNELL, Pont. Inst. Med. Studies, Toronto, Ontario (Canada).

R. PARANT, Arpajon-sur-Cère (France).
Dr. W. DE PATER, Prof. K.U. Leuven.
Dr. Adriaan PATTIN O.M.I., Nav. F.K.F.O., Mechelen.
Dr. Jean PÉPIN, École Prat. des Hautes Études, Paris (France).
Dr. Willy PEREMANS, Prof. K.U. Leuven, Heverlee.
Z.Exc. Mgr. Leonce A. VAN PETEGHEM, Bisschop van Gent.
Jan PINBORG, Prof. Univ. København, Allerød (Danmark).
Dr. Maurits PINNOY, Prof. K.U. Leuven, Kraainem.
Dr. Viktor PÖSCHL, Prof. Univ. Heidelberg (B.R.D.).
Dr. Karel PORTEMAN, Ass. K.U. Leuven, Kessel-Lo.
Claire PRÉAUX, Prof. Univ. Libre de Bruxelles.

Dr. Louis REEKMANS, Prof. K.U. Leuven, Kessel-Lo.
Dr. Tony REEKMANS, Prof. K.U. Leuven, Wilsele.
Dr. D. A. REES, Prof. Jesus College, Oxford (Great Britain).
Margaret E. REESOR, Prof. Queen's Univ., Kingston, Ontario (Canada).
Hugo REIJNDERS C.P., Haastrecht (Nederland).
Dr. L. M. DE RIJK, Prof. Rijksuniv. Leiden (Nederland).
Dr. Jozef ROBIJNS, Prof. K.U. Leuven, Kessel-Lo.
Dr. Max ROESLE, Prof. Univ. Salzburg (Österreich).
Dr. Edward ROMBAUTS, Prof. em. K.U. Leuven, Heverlee.
Dr. Lode ROOSE, Prof. K.U. Leuven, Heverlee.

Prof. Henri-Dominique SAFFREY O.P., Chargé de rech. C.N.R.S., Paris (France).
Prof. Horacio SANTIAGO-OTERO, Cons. Sup. Inv. Cient., Madrid (España).
Dr. Jan SCHARPÉ, Doc. K.U. Leuven, Oostakker.

Mgr. Dr. Michael SCHMAUS, Prof. Univ. München, Gauting (B.R.D.).
Dr. Jean SCHOONBROODT, Liège.
Dr. Antoon SCHOORS, Prof. K.U. Leuven, Linden.
Dr. Jacques SCHOTTE, Prof. K.U. Leuven/U.C. Louvain, Gent.
Kan. Dr. Herman SERVOTTE, Vice-rector K.U. Leuven, Kessel-Lo.
Jan SISSAU, Dioc. Insp. M.O., Poperinge.
Aristoxenos D. SKIADAS, Prof. Univ. Athinai (Hellas).
Kan. Dr. Albert SMEETS, Oostende.
Alfons J. SMET, Prof. Fac. Théol. Cath./UNAZA, Aéro-Ndjili, Kinshasa (Zaïre).
Ph.D. Robert S. SOKOLOWSKI, Prof. Cath. Univ. of Amer., Washington, D.C. (U.S.A.).
Chan. Dr. Michel SPANNEUT, Doyen Fac. Libre des Lettres, Lille (France).
Walter SPOERRI, Prof. Univ. Neuchâtel (Suisse).
Dr. Carlos STEEL, Lect. K.U. Leuven.
Kan. Dr. Robrecht STOCK, Ere-Hoofdinsp. M.O., Brugge.
Dr. Modestus VAN STRAATEN O.S.A., Prof. K.U. Nijmegen, Groesbeek (Nederland).
Dr. Emile DE STRYCKER S.I., Prof. U.F.S.I.A., Antwerpen.
Stefan SWIEŻAWSKI, Prof. Katolicki Uniwersytet Lublin (Polska).

Frans TERRYN, Zwevegem.
Dr. Rudolf THOMAS, Pfarrer, Oberkostenz (B.R.D.).
Dr. Gilbert & Dr. Godelieve TOURNOY-THOEN, Kessel-Lo.
Z.E.H. Kamiel TRAEN, Damme.
Eric G. TURNER, Prof. Univ. College, Prés. Un. Acad. Int., London (England).

Dr. W. C. VAN UNNIK, Prof. Rijksuniv. Utrecht, Bilthoven (Nederland).

Dr. Leo VAN BUYTEN, Werkl. K.U. Leuven.
Mgr. Henri VAN CAMP, Prés. du Cons. d'Adm. Fac. Univ. St.-Louis, Bruxelles.
Frans VANDAMME, Roeselare.
Dr. Iur. Michiel VANDEKERCKHOVE, Kortrijk.
Drs. Dirk VAN DEN AUWEELE, Ass. K.U. Leuven, Korbeek-Lo.
Mgr. Armand VANDENBUNDER, Brugge.
Dr. Libert VANDER KERKEN S.I., Prof. U.F.S.I.A., Antwerpen.
Dr. Jan VAN DER VEKEN, Prof. K.U. Leuven, Kortrijk.

Dr. Robert VAN DRIESSCHE, Doc. K.U. Leuven, Heverlee.
Anatole VAN GHELUWE C.I.C.M., Leuven.
Mgr. Dr. Vital VANGHELUWE, Vic. Gen., Brugge.
Kan. Dr. Louis VAN HAECHT, Prof. K.U. Leuven.
Dr. Willy VANHAMEL, Lect. K.U. Leuven, Kessel-Lo.
Kan. Paul VAN HEE, Brugge.
Guido & Marie-Madeleine VAN HOOF-GOETHALS, Kalmthout.
Lic. Dirk VAN KERCHOVE, Eeklo.
Dr. Frans VAN MOLLE, Prof. K.U. Leuven.
Dr. Jan VANNESTE S.I., Brussel.
Sofia VANNI-ROVIGHI, Prof. Univ. Catt. Milano (Italia).
Chan. Georges VAN RIET, Prof. U.C. Louvain, Leuven.
Simone VAN RIET, Prof. U.C. Louvain, Bruxelles.
Chan. Fernand VAN STEENBERGHEN, Prof. ém. U.C. Louvain, Leuven.
Dr. Edmond VAN 'T DACK, Prof. K.U. Leuven, Heverlee.
Germain VANTONGELEN, Pedel Fac. Wijsb. en Lett. K.U. Leuven, Heverlee.
Kan. Maurits VAN VYVE, Geest. Dir. Leo XIII-Sem., Leuven.
Dr. Albert J. VAN WINDEKENS, Prof. K.U. Leuven, Pellenberg.
Dr. Olav B. VERBEKE, Prof. K.U. Leuven, Winksele.
Drs. Werner VERBEKE, Adm. Secr. Inst. Midd. Stud. K.U. Leuven, Heverlee.
Dr. Willem J. VERDENIUS, Prof. Rijksuniv. Utrecht, Zeist (Nederland).
Dr. Herman VERDIN, Prof. K.U. Leuven, Kessel-Lo.
Dr. Antoon VERGOTE, Prof. K.U. Leuven.
Dr. Jozef VERGOTE, Prof. K.U. Leuven, Heverlee.
Dr. Chr. VERHAAK S.I., Perpustakaan S.T.F. "Driyarkara", Djakarta (Indonesia).
Dr. Jean VERHAEGHE S.I., Doc. U.F.S.I.A., Antwerpen.
Kan. Jozef VERHEECKE, Kortrijk.
Dr. Daniël VERHELST C.I.C.M., Doc. K.U. Leuven.
Dom Ambrosius VERHEUL, Abt Keizersberg Leuven/Doc. K.U. Leuven.
Jacques VEUGER M.S.F., Yogyakarta (Indonesia).
Ridder Dr. Iur. René VICTOR, Doc. em. Rijksuniv. Gent, Antwerpen.
Michel VILEYN, Notaris, Nieuwpoort.
J. VINCKE, Apotheker, Zwevegem.
Dr. Cornelia J. DE VOGEL, Prof. em. Rijksuniv. Utrecht, Renesse (Nederland).

Dr. Andries WELKENHUYSEN, Prof. K.U. Leuven, Kessel-Lo.

Chan. Christian WENIN, Prof. U.C. Louvain, Secr. Soc. Int. Ét. Phil. Méd., Leuven.
Drs. Robert WIELOCKX, Leuven.
Dr. Benjamin WILLAERT, Prof. K.U. Leuven, Haasrode.
Kan. Dr. André WYLLEMAN, Prof. K.U. Leuven.

Dr. Dr. Adolar ZUMKELLER O.S.A., Augustinus-Institut Würzburg (B.R.D.).

Bibliothecae — Instituta — Bibliopolae

AMSTERDAM (Nederland):
Bibliotheek van de Katholieke Theologische Hogeschool.
ANTWERPEN:
Bibliotheek van het Seminarie van Antwerpen.
BRUGGE:
Bibliotheek van het Grootseminarie.
Bibliotheek van de Sint-Pietersabdij (Steenbrugge).
BRUSSEL:
Bibliotheek van de Universitaire Faculteiten Sint-Aloysius.
Boekhandel N.V. G.I.A.
Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België.
Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek.
BRUXELLES:
Bibliothèque Centrale de l'Université Libre de Bruxelles.
CHAMBÉRY (France):
Faculté des Lettres, Sciences Humaines et Sociales, Département de Français.
COLLEGEVILLE, Minn. (U.S.A.):
Hill Monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University.
DJAKARTA (Indonesia):
Perpustakaan Sekolah Tinggi Filsafat "Driyarkara".
DUBLIN (Eire):
Arts Library, University College.
EUSKIRCHEN-KREUZWEINGARTEN (B.R.D.):
Buchhandlung E. Violet.

FORGES:
Abbaye de Scourmont.
HEIDELBERG (B.R.D.):
Seminar für Klassische Philologie der Universität Heidelberg.
LEUVEN:
Boekhandel L. Wouters.
Drukkerij "Orientaliste".
Faculteit der Wijsbegeerte en Letteren K.U. Leuven.
Institut d'Études Médiévales de l'U.C. Louvain.
Instituut voor Middeleeuwse Studies K.U. Leuven.
Universiteitsbibliotheek K.U. Leuven.
LILLE (France):
Bibliothèque des Facultés Catholiques.
MILANO (Italia):
Biblioteca dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.
MONTRÉAL (Canada):
Bibliothèque de l'Institut d'Études Médiévales de l'Université de Montréal.
MÜNCHEN (B.R.D.):
Johannes Berchmans Verlag GmbH.
NIJMEGEN (Nederland):
Bibliotheek van het Albertinum.
OFFENBURG (B.R.D.):
Dokumente-Verlag.
PARIS (France):
Offilib.
QUÉBEC (Canada):
Bibliothèque de l'Université Laval.
ROMA (Italia):
Bibliotheca Pontificii Instituti Biblici.
Libreria-Editrice "Miscellanea Francescana".
SEVILLA (España):
Facultad de Filosofia y Letras, Departamento de Filología Griega.
SINT-TRUIDEN:
Grootseminarie.
TORONTO (Canada):
Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
TOULOUSE (France):
Revue Thomiste, École de Théologie.

UPPSALA (Sverige):
AB Lundequistska Bokhandeln.
UTRECHT (Nederland):
Van Rossum - Standaard Boekhandel.
VAALBEEK:
Studiehuis der Paters Franciscanen.

TABULAE GRATULATORIAE
addantur nomina haec

Prof. James J. DAGENAIS, Oxford, Ohio (U.S.A.).
Dr. José MONCHO, Univ. Valencia (España).
Tauno F. MUSTANOJA, Prof. Helsingin Yliopisto, Kilo (Suomi).
Claude TALBOT, Butare (Rwanda).
Dr. Jan VAN BRAGT C.I.C.M., Nanzan Inst. for Religion and Culture, Nagoya (Nippon).
Lode H. VERBEECK, Rect. Kath. Vl. Volkshogeschool, Antwerpen.
Lode WOSTYN C.I.C.M., Maryhill Seminary, Taytay (Philippines).

Paris (*France*) :
Librairie des Sciences Techniques Françaises et Étrangères.